

ديموقريطس

فيلسوف الذرة ، وأثره في الفكر الفلسفي
حتى عصورنا الحديثة

تأليف
الأستاذ الدكتور علي سامي النشار

أستاذ الفلسفة الإسلامية - كلية الآداب جامعة الاسكندرية

دكتور محمد عبودي إبراهيم

مدرس قسم الحضارة اليونانية والرومانية
كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

دكتور علي عبد المعطي محمد

مدرس الفلسفة الحديثة
كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

الهيئة المصرية العامة للكتاب
منطقة الإسكندرية



ديموقريطس

فيلسوف الذِّقَّة ، وأثره في الفكر الفلسفي
حتى عصُورنا الحديثة

تأليف
الأستاذ الدكتور علي سامي النشار
دكتور محمد عبودي إبراهيم
دكتور علي عبد المعطي محمد

المسئلة للجمعية العامة للتأليف والنشر
بالاسكندرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الأولى

لقد رأينا أن نقدم للمكتبة العربية أول كتاب عن ديموقريطس : الفيلسوف اليوناني القديم ... الفيلسوف الذي أعلن في يونان القديمة المذهب الذري : إن الوجود مكون من ذرات... فوضع المذهب الذري ، لأول مرة ، في تاريخ الفكر والعلم، في أصالة نادرة .

واقصد تبعنا مصادر نظريته ، لدى الطبيعيين القدامى من قبله ، ثم لدى ليوقيبوس ، بالذات ، فجعلينا نظرياتهم ، في الميتافيزيقا والفيزيقا والإنسان .

ولاشك أن الطبيعة القديمة — في عهد ما قبل أرسطو إنما تنسم في عمومياتها بالذرية الديموقريطية ، وظهر أرسطو بطبيعته المشهورة . ولم يقبل ذرية ديموقريطس وكان لأرسطو الأثر العظيم النافذ في اليونان ، وفيما بعد اليونان .

ولكن ديموقريطس عاش في طبيعة الأبيقوريين ، وكان لهم أيضاً أثرهم الكبير في حياة اليونان .

وأطلت العصور الوسطى المسيحية . ولقد سميت طبيعة أرسطو، أو بمعنى أدق سيطرت على كتابات آباء الكنيسة الوسطى، وبخاصة توما الأكويني، و«حروب المذهب الذري اللهم إلا من أقلية ضئيلة من المفكرين ، لقد احتضنت ذرية ديموقريطس . ولكنها حوربت من الكنيسة أشد حرب .

و أما الفلسفة الإسلامية فقد انبثق لدى رجالها مذهب ذري ، عرف باسم

— ب —

مذهب الجزء الذي لا يتجزأ ، وقد انبثق لدى المعتزلة والأشاعرة عن تفكير ديني وأسلوب قرآني . وقد حاولنا أن نجد فيه آثاراً من ديموقريطس . هل أخذ المعتزلة والأشاعرة من ديموقريطس الإطار العام ، ثم وضعوه في لسق الفكر الإسلامي أم كان الأمر مجرد توافق عقلي ، أم أن هناك مصادر أخرى لذرية المسلمين... إن المسألة معلقة .

وأيا كان الأمر ، فقد انتقلت الذرية الإسلامية إلى أوروبا المسيحية ، وما أن أطل عهد التنوير في أوروبا ، وأعقبه العصر الحديث ، حتى تلقف ديكرت ذرية الأشاعرة ، وصاغها صياغة جديدة .

وظهر لينتز أول فيلسوف ذري — على وجه الحقيقة — في عصرنا الحديث . وقد قام أحدنا — وهو على عهد المعطى — بعرض رائع للدوناد وفكرة الذرة عند لينتز ، ثم عرض للصلات بين ديموقريطس ولينتز ، ثم انتقل إلى بحث فكرة الذرة وفلسفة التحليل عند فتجنشتين ، ووضع مشكلة الصلة بينه وبين ديموقريطس ثم بحث فكرة الذرة عند رسل وفلسفته الذرية المنطقية . وبين الصلات بين رسل وديموقريطس .

كانت رحلة باسقة مع ديموقريطس ، أساتذته وتلامذته ، والمجامع الفكرية التي أثر فيها ، ثم معاناة للبذاهب الذرية في الفلسفات المعاصرة والحديثة .

وحسبي اليوم أن أقدم أول كتاب عن ديموقريطس ، وتطورات الفلسفة الذرية ، وحسبي اليوم أن أقدم للقارئ العربي باحثين من أقدر باحثي الشبان وهما : الدكتور على عبد المعطى : مدرس الفلسفة الحديثة في كلية الآداب بجامعة

- ج -

الاسكندرية والدكتور محمد عبودي : مدرس الحضارة اليونانية بكلية الآداب
بجامعة الاسكندرية .

وغداً سيحملون لواء الفكر ، وسيعمقون أنساق الحضارة والثقافة ، يسعدهما
شباب زاك ، وعقل متفتح حضارى ، وعمق فى الأسلوب، وأصالة فى المنهج .

الاسكندرية فى ١٧ صفر عام ١٣٩١ هـ

وأول أبريل عام ١٩٧٢ م

واقه ول التوفيق

دكتور على سامى النشار

القسم الأول

ديموقريطس

حياته ، ومؤلفاته ، وفلسفته

ترجمة : علي عبد المعطي محمد

مراجعة : دكتور علي سامي النشار

دیمو قریطس
۱ — حیاته و مؤلفاته

١ — حياته ومؤلفاته

لا يحيط بشخصية ديموقريطس من الغموض والظلال ما يحيط بشخصية لوقيبوس . ولعل جو الغموض الذي شاب حياته راجع إلى شخصيته الغريبة أكثر من رجوعه إلى فقدنا للمعلومات عنه ، وليس هناك مجال للشك فيما جرى عليه العرف العام من أن مسقط رأسه كانت أبديرا من أعمال تراقية ، أما الفرض المغاير لهذا وهو أنه كان ملطياً ، فيجب أن يرجع لما إلى خلط ديموقريطس بلوقيبوس ، ولما إلى الرغبة في إشراكه في المدرسة الملطية ، تماماً كما قيل عن لوقيبوس نفسه بأنه ولد في إيليا .

وأما عن تاريخه ، فلقد ثبت عملياً ، بتأكيده هو نفسه في «نسق العالم الأصغر» بأنه كان رجلاً صغيراً في شيخوخة انكساغوراس وأنه كان يسفره بأربعين عاماً . وينطبق هذا تماماً على تأكيد أبولودورس بأن : ديموقريطس ولد في الثمانين أولمبيا (٤٦٠ — ٥٧٤ ق.م) . وربما أسكن تحديد وزهارة ديموقريطس التي تتوافق تماماً مع الرأي الأكثر صواباً والنتائج عن علاقاته بلوقيبوس بحوالى عام ٢٠ ق.م ، ذلك أنه كان تلميذاً للوقيبوس وكان يسفره بحوالى عشرين سنوات . وعلى الرغم من أن التأكيد القائل بأن ديموقريطس قد ولد في العام الثالث للسابع والسبعين الأولمبي (٤٧٠ — ٤٦٩ ق.م) هو تأكيد أكثر تحديداً ، إلا أنه يجعل ديموقريطس أكبر مما هو عليه ، بينما يوضح الفرض الآخر المتطرف الذي يذهب إلى أن ديموقريطس وانكساغوراس كانا معاصرين لهيراقليطس وأنهم ولدوا جميعاً في مستهل القرن الخامس قبل الميلاد — يوضح — فقط كيفية كون علنا بشئون علم التواريخ غير موثوق به .

ولقد انحدرت إلينا قصص كثيرة عن حياته ، بعضها خيالي ولكن البعض الآخر يمكن أن نكتون منه وصفاً شبه معقول . فلقد كان والده الذي أعطى اسمه على أنه تارة هيجستراتوس ، وتارة أخرى أثينوكريتوس ، وتارة ثالثة

داما سيوس ، بادى الثراء والمركز فى أديرا . وقيل لانه استضاف اكسركس أثناء زحفه على تراقية ، وتذهب القصة إلى أن اكسركس وقد ترك بعضاً من أهل أسرته عند مضيفة ، وأن هؤلاء الذين تركهم ، علموا ديموقريطس فى شبابه ، علم الفلك الشرقى ، و د اللاهوت ، ، ولكن إذا لم نفترض بأنهم مكثوا فى ضيافة هيچيسيترافوس خمسة وعشرين عاماً على الأقل ، فإنه لمن المستحيل أن تصدق هذه الأسطورة . وينبغى أن نفترض أن هذا قد حدث ، لكي نفسر اهتمام ديموقريطس المبكر بالشرقيات .

ولقد قيل بأن ديموقريطس — وهو الابن الثالث — قد أخذ بحبيبه فى الميراث بعد والده نقداً ، وأنه قد استنفذ حبيبه كله فى الرحلات التى كان مولعاً بها ، ولقد علمنا أنه زار مصر ، وأنه تعلم الرياضيات فيها من الكهنة ثم اتجه إلى الشرق ، فذهب إلى إيران ، ثم ذهب إلى الهند حيث تحاور مع « الفلاسفة العراقة » . وليس هناك شيء غير صحيح بالنسبة لهذه السفريات البعيدة ، بل يمكن أن نتعقب تأثيرها فى مجاها العميق جداً فى الكتابات المنسوبة إليه ، فإن عدداً كبيراً من أعماله الرياضية تشير إلى تأثير مصر عليه بينما المقالات المعنوية ، بشأن الكتابات المقدسة فى بابل ، و بشأن الأشياء فى ميرو ، و وصف لكلدان ، تؤيد بالتأكيد قصة سفره لأفريقيا والشرق .

وكثيراً ما قيل لانه كانت لديه عادة الذهاب إلى خلوات تأملية ، كان خلالها يعيش فى القبور ، وهى عادة مأخوذة عن الحكماء الشرقيين . وأن نسبة المعرفة الساذجة إليه ، ونعمة النبوة ، مع الاهتمام بحالة الطقس إنما تشير أيضاً إلى نفس الاتجاه نحو الشرقيات .

وعلى الرغم من صعوبة تعقب أى تأثير شرقى مباشر فى الأفكار الأساسية لفلسفته ، فإن هذه الآثار الشرقية تضيف إلى بهاء شخصية التأمل فيه كما حار كثير الترنحال ضيف فى أعين معاصريه بنموض الشرق .

وفيما يتعلق بسياق فلسفته ، فيبدو أن الثقة قد وافقوا على أنه كان تليسا للوقيوس . ولأنه لمن الصعوبة بمكان أن نفترض أنه زار لوقيوس في ملطية ، كما أنه من الصعب أيضا أن نفترض بأن لوقيوس قد جاء في أواخر حياته إلى أديرا ، وأنه وجد المدرسة الذرية هناك . وثمت معلومات أخرى مع ذلك عديدة تستحق الاهتمام عن تعليمه ، وتؤكد هذه المعلومات أنه « سمع انكساغوراس ، ولكن على الرغم من أنه لا يوجد شيء متناقض ومختلف في عريهما يجعل هذا مستحيلا ، وعلى الرغم من أننا لا نوافق مع ديوجينيس بأن ديموقريطس قرر أن انكساغوراس استعار مذهب مثل مذهبه عن الشمس والقمر من الفلاسفة الأولين وأن هذا يجعل تلبذة ديموقريطس عليه أمرا لا يمكن تصوره — فإنه يبدو من الصعب أن نتخيل أين استطاع أن يتقابل الله إلا إذا كان قد تم هذا خلال زيارة ديموقريطس القصيرة جدا لأثينا . وشيئنا بذلك تماما ما يقال من أن هناك آثارا توضح تأثير انكساغوراس في نظرية ديموقريطس .

ونفس الشيء ينطبق أيضا على معلومات أخرى تعطينا تفسيراً سليماً لما يؤكد أحد الثقة المعاصرين لديموقريطس وهو جلاكوس أوف رجيوم من أن ديموقريطس « سمع واحدا من الفيشاغوريين » ، فزيارة ديموقريطس إلى « ماجنا جريسيا » هي في الحقيقة حادثة معروفة ضمن أسفاره ، كما أن ديموقريطس كتب على وجه التأكيد كتاباً باسمه « فيناغوراس » ولكننا لا نجد في نظريات ديموقريطس إلا آثاراً ، قليلة للفيشاغورية ، اللهم إلا إذا اعتبرنا المذهب الفيشاغوري مبشراً بالمذهب الذري بالمعنى العام .

وهناك قصة أكثر إثارة تخبرنا بأن ديموقريطس جاء إلى أثينا ، وعرف سقراط ، وامتنع عن تعريف نفسه له ، على الرغم من تواضع سقراط . ولقد قال ديموقريطس عن هذا بنفسه « لأنني جئت إلى أثينا ، ولم أعرف على أحد ، وربما أمكننا أن نلاحظ أن تأثير سقراط على ديموقريطس ، إنما يتمثل في اهتمام ديموقريطس بالأخلاقيات اهتماماً أكثر من أسلافه .

ولقد اكتسبته معرفته العالمية لقب « الحكمة » بين معاصريه . وبرر هذا اللقب بإسهاب بواسطة المجال العريض جدا لكتاباتة . وقد يكون من بواث الاهتمام في هذا المقام أن نفترض — كما أشار ثراسيلوس — بأن ديموقريطس هو الفيلسوف بالمعنى الأفلاطوني الزائف ، لأنه يقارن الفيلسوف بالمشارك في سباق البنتاثليون (وهو سباق مكون من خمسة أنواع من التمرينات هي : المصارعة ، ورمى القرص ، ورمى الرمح ، والقفز ، والعدو) « فديمقريطس كان متعدد الاتجاهات في الفلسفة » .

ولقد قيل إن أشهر عنوان له وهو « الفيلسوف الضاحك » والذي أصبحت له شعبية واسعة في العصور اليونانية الرومانية ، إنما يرجع إلى طبيعته المرحية من « المجنونات العابثة » للرجال ، ولقد أوضح ديموقريطس هذا بعدة قصص منها قصة مقابلته لداريوس .

وهناك اتفاق عام على أن ديموقريطس عمّر طويلا بصورة شاذة : فأعطاه الثقة عمرا يتراوح بين تسعين عاما وبسعين مائة وتسعة أعوام . وقيل أيضا إنه أصبح أعمى قبل أن يتوفى ، بل قيل أكثر من ذلك أنه جعل نفسه أعمى ذاهبا إلى أن ما يستطيع أن يراه « بعين النفس » هو أصدق وأجمل من الأشياء التي يراها بالعين الجسمية . وهناك قصة أخرى مثيرة فحواها أنه لما أدرك أن قدراته أصبحت تتضاءل ، فضّل ، أن يموت ورفض أية مساعدة لعلاجها أو لتقويتها ، ولكن خلال إصابته بالثيسموفوريا بعد ذلك ، أطال حياته باستنشاقه لأرغفة الخبز الحارة ، ولهذا فلم يمنع أخته — وهي في حالة حزنها على موته البطيء — من أن تشارك في احتفال بهيج . وسواء أكانت هذه القصة صحيحة أم كاذبة ، فإنها توضح قوة عزمته من ناحية وشعوره الطيب تجاه الآخرين من ناحية أخرى .

ولدينا قائمة كاملة بأعمال ديموقريطس مرتبة بواسطة ثراسيلوس على نموذج الرباعيات الأفلاطونية ، وهذه القائمة تبين إتساعا علميا خارقا للعادة لما اهتم به ديموقريطس من أبحاث ودراسات ، كما تبين عن شيء يشبه المحاولة الموسوعية في شمولها على كل المعارف الموجودة في عصره. وأنه لجدير بنا أن نلاحظ عناوين بعض الأعمال التي كانت ذات أهمية فلسفية كبرى ، أو التي كانت موحية بمشاكل مُحت - فيما بعد - بواسطة أبيقور ، وسوف نفيدنا بعض العناوين الأخرى في بيان تعدد أو اختلاف أبحاثه .

١ — فتحت العنوان الرئيسى الخاص بالآخلاقيات ، يوجد إلى جانب مقالة ديموقريطس التي ذكرناها منذ برهة والمعنونة «بفيثاغوراس» مقال «د عن العالم الأدنى» ، ويبدو أن ديموقريطس يناقش فيه من وجهة نظر فيزيولوجية الظروف التي ربما يعود بها الانسان الذي يبدو عليه الموت إلى الحياة. ولقد فسر ديموقريطس في مقاله المسمى «تريتوجينا Tritogeneia» الاسم الخسير بأنه دلالة رمزية على النعم الثلاث للفطنة وهي : العقل السليم ، والقول السليم ، والفعل السليم . وأخيرا فإن هناك عمله الأكثر أهمية عن «السعادة» والذي يمثل الجانب المثالى الأخلاقى الديموقريطى .

٢ — وفي الجزء الخامس بالطبيعيات توجد أيضاً أربعة رباعيات تحتوى على أعمال ذات أهمية قصوى في تفسير النظرية الذرية . وتبدأ هذه القائمة «بنسق العالم الأكبر» الذى نسبه ثيوفراسطوس إلى لوقيوس ، ويبدو أن نسبته لديموقريطس أوقع ، لأن الإتقان الكامل للنظرية الذرية يجب أن ينسب لديموقريطس . ولكن إذا كانت نسبة هذا العمل إلى لوقيوس صحيحة ، فإن «نسق العالم الأصغر» التالى فى القائمة ، ربما أمكن اعتباره تفسيراً ديموقريطيا خاصاً للنظرية الذرية . ولقد أختير هذا العنوان بروح الخضوع الطبيعى للتليذ بالنسبة لامتاده . ولسوء الحظ فإن البقايا التى يمكن أن ننسبها بيقين إلى هذا العمل لا تعطى الكثير عن محتوياته . إن «الفزموغرافيا» أى علم وصف السكر

الأرضية أو السكون وتركيبه ، وكتاب « في الكواكب السيارة » ، يفسران أفكار ديموقريطس الكوزمولوجية بالتفصيل ، وربما نلاحظ أن عنوان الكتاب الأخير يتضمن تمييزاً بين الكواكب السيارة وبين الكواكب الثابتة ، الأمر الذي لم يتبينه لوقيبوس . وتضمن الرابعة الثانية أربعة كتب هامة : ١ — الكتاب الأول في الطبيعة ، ويعالج العالم . ب — الكتاب الثاني في الطبيعة ، ويعالج الإنسان . ج — والثالث عن العقل . د — والرابع عن الإحساس . ويصنف الكتابان الأخيران أحياناً تحت عنوان واحد « في النفس » . وكل هذه الأعمال ذات أهمية أساسية وبواسطتها معاً نستطيع أن نفهم تعليم ديموقريطس في الفيزيولوجيا وعلم النفس . وبعد هذا تأتي الرابعة الثالثة التي تعالج « الكيفيات الثانوية » ، للذوق واللون ، وتعالج أيضاً الاختلافات القصوى للنظام الذرى والذي ينجم عنه هذه الكيفيات ، ومن هذه الكتب بقيت بعض الشذرات الهامة التي تعالج نظرية المعرفة . والرابعة الأخيرة هي عن الطبيعيات ، وتعالج أساساً الملامح المنطقية للبحث ، وتحتوى « انغمادات » ، وهو تركيب نقدى للنظرية العامة ، و « الأصنام » ، أو « بشأن العناية » (ومن الصعوبة بمكان أن يتوافق العنوان مع ديموقريطس ، على الرغم من أنه يعالج بالضبط أصل العقيدة في الإدارة الإلهية للعالم بسبب افتقاد « الأصنام » للمخلوقات فوق الطبيعية . ولقد بقيت لنا شذرات من كتب تعالج القانون المنطقي وبعض المشاكل المعينة .

٣ — ويتبع ذلك عدد من الكتب غير المرتبة عن العلل ، والتي يبدو أنها تناقش تلك المشاكل المتنوعة والموروثة للمفكرين السابقين . ولقد جمعت هذه بأكملها في الكتاب السادس للوكرتيس ، وبينها عناوين مثل « العلل السماوية » و « العلل الهوائية » ، و « العلل الأرضية » وموضوعات متخصصة أكثر مثل « المغناطيس » .

٤ — والرابعيات الثلاثة التالية تهتم بالرياضيات وعلم الفلك ، وهى تمثل الاهتمامات التي اكتسبها ديموقريطس من زياراته لمصر والشرق . ولم يبق فعلاً من

هذه الدراسات إلا العناوين ما عدا في حالة البدايا ، التي تبدو على أنها نوع من التوثيق نلاحظ فيه ليس فقط إيراد الحوادث الرئيسية التي تحدث على طول العام ، ولكن نلاحظ فيه أيضا تلك الأبحاث المتعلقة بالظواهر الجوية كاحتمالات الطقس التي تذكرنا بالفحص الساذجة لديموقريطس مثل قصة نبوة الطقس ، ولحسن الحظ فلقد أنقذ أحد الباحثين شذرة عن الجغرافيا ، تحتوي على فكرة ديموقريطس عن شكل الأرض وتشير إلى أحد الاختلافات العظمى بينه وبين لوقيوس .

٥ - وهناك رباعيتان عن الموسيقى تعالج الأولى الإيقاعات والأصوات ، الجميل منها والنشاز ، وتقدم نظرية الإلهام الشعري ، تلك النظرية التي فتحت المجال فيما بعد لمبالات كبيرة . أما الثانية فنجد فيها أولا نقدا لهوميروس أو كما يبدو من الشذرات نقدا لكلمات وعبارات هوميروس ، ونقدا لمشاكل مثل : « من هي أم ليموس راعي الخناير ؟ » وقد استنتج ديوقريطس أن اسم الأم هو « الفقر » ويبدو أنه بهذا يشير إلى أن الأشعار يجب أن تفهم فهما رمزياً أو مجازياً . وتوجد هنا أيضا مناقشة هامة عن أصل اللغة ، سلم ديوقريطس فيها بأن الأسماء اخترعت عمدا أى بقصد ، ولم توجد طبيعياً وهذا موضوع تقليدي للنزاع أو الجدال . ولقد عكس أبيقور فكرة ديوقريطس فيما بعد .

٦ - وأخيرا ، فهناك رباعيتان عن « الأمور الفنية » . تعالج الرباعية الأولى الموضوعات الطبية مثل التغذية ، والثانية تعالج موضوعات مختلطة مثل الرسم والتكتيك والمعركة ذات التسليح الثقيل والزراعة ، ولقد ضمن ديوقريطس العمل الأخير (الزراعة) مناقشة عن الترتيبات السليمة لزراعة كرم العنب ، والتي تكررت في جورجيكس وكولو ميلا ليفيرجل .

ولقد ألحقت هذه القائمة من الرباعيات بقائمة من المقالات المتنوعة ، البعض منها يشير إلى اهتمامات مشرقية والبعض الآخر مثل درحة حول المحيط ، و بشأن

التاريخ ، (وهو بالضبط بحث بالمعنى القديم) لا يزال يشير إلى العرض الواسع لاهتمامات ديموقريطس . ولقد أخبرنا شيشرون أيضا أن الأسلوب الذى يكتب به ديموقريطس منمق ، وأن سرعة هذا الأسلوب ، وتحديد عباراته ، تجعله أكثر استحقاقاً بلفظ شاعرى من لغة الشعراء الهزلية . وهذا ثناء طريف ولكنه مبهم إلى حد ما . كما أكد لنا شيشرون أيضا أن هذا الأسلوب أسلوب واضح إذا قارناه بأسلوب هيراقليطس الغامض . وهذا الحكم تحمله بصعوبة الشذرات الباقية . ولقد أدرجه ديونيسيوس مع أفلاطون وأرسطو كموضح ، والأسلوب الوسيط ، فى الإنشاء .

وهذا المسح الموجز ، للرباعيات ، يبين للوهلة الأولى أن ديموقريطس كان رجلاً ذا مجال عقلى أكبر بكثير من المجال العقلى للوقيبوس ، فلقد اشتق موضوعاته لا من الدوائر التقليدية للفكر الفلسفى فى اليونان فقط ، ولكن من أغراض واهتمامات أخرى استقاه من زميله المواطن ، كما استقاه من منابع عديدة ، واجهها فى زيارته للدول الأجنبية .

ويبدو أن ديموقريطس كان قد سعى إلى أن يؤسس فى كتاباته شيئاً مثل المجال الكلى ، يضم فيه المعرفة الموجودة إلى الفكر ، ويردهما بقدر المستطاع إلى كل منهما ، وبدون شك فإن أعظم جزء فى نسقه هو الجزء الخاص بالنظرية الذرية التى تعلمها من أستاذه لوقيبوس ؛ ولكن المجال العريض لاهتماماته وتمكيكه الخاص مكانه من أن يقيم هذه النظرية فى علاقاتها مع أقسام المعرفة الإنسانية الأخرى ، وأن ينظر إلى هذه المعرفة فى مناسبتها الحقيقية . وتبعاً لذلك فديموقريطس لم يستطع فقط أن يربط النظرية الذرية بنظرية أخلاقية التى كانت رغم سذاجتها وعدم استقلالها حاوية لبذور السعادة ولبذور فلسفة الهدوء المريحة للقلب ولكنه كان شاعراً أيضاً فى معالجته للنظرية الذرية بعلاقاتها بالمشاكل الأخرى .

ولقد بين ديموقريطس على وجه الخصوص نظراً أثقب من نظر لوقيبوس فى معالجة الصعاب الميتافيزيقية التى تتضمنها النظرية الذرية . وأكثر من هذا فإن تشوق ديموقريطس الشره للتفاصيل قاده إلى الاهتمام الكبير بتفسير دقائق النظرية الذرية

والنتائج المتضمنة فيها ، ولقد لوحظ هذا الاهتمام بوجه خاص في معالجته للطبيعة ولتجمع الذرات وفي معالجته ، للكيفية الثانوية ، المكتسبة بواسطة الأجسام المركبة ، وفي معالجته للتفاصيل الدقيقة لعملية الاحساس ، ولقد بين ديوقريطس في كل هذه التفاصيل حدقا وتحيصاً لا نجدهما في دائرة الحساس اللفظ الذي طغى على لوقيوس . وقد برهن ديوقريطس كثيراً جداً ، وفي كثير من الأحيان ، على حبه للتفاصيل الأمر الذي لم يصبر عليه أيقور .

وعلى الرغم من أن الفضل في توحيد كل أجزاء الفلاسفة الذرية في كل مؤسس على مبدأ ميتافيزيقي واحد وبسيط ينسب إلى أبيقور ، فإن كثيراً من الأجزاء المتعلقة بالجوانب الفيزيائية والميتافيزيائية للذهب الذري كانت قد وصلت إلى أعلى نقطة من الفهم الدقيق لها عند ديوقريطس .

* * *

ونحن نمتلك ميزة كبيرة عندما ندرس ديوقريطس وهي : أن مادة قيمة جداً من أقواله لا زالت موجودة . حقاً لقد ألقى الشك على أصالة بعض أقواله هذه ، خصوصاً تلك المتعلقة بالنظرية الأخلاقية ، ولكن عمل الدارسين جعل في إمكاننا أن نميز بين الأقوال الحقيقية والزائفة بدرجة عالية من اليقين . ولقد فقدت لسوء الحظ مجموعات ضخمة من المراجع التي تشير إلى نظرياته والتي تحتوى على ثروة من التفاصيل — تماماً كما حدث بالنسبة إلى لوقيوس — ورغم هذا فإنه من الممكن — استناداً إلى ما بقى — أن نصل عن كذب إلى وصف معقول لنظرية ديوقريطس ككل .

ولقد كان مصدر ديموقريطس الهام في نظرياته أستاذه لوقيوس ... ولا شك أن نظرية ديموقريطس كانت ذات وحدة أكثر تناسقاً ، ولكن لا يمكن تجاهل تداخل الأفكار .

— ٢ —

النظرية الذرية

٢ - النظرية الذرية

تناول ديموقريطس الخط الرئيسى للنظرية الذرية من لوقيوس ، بدون أى تغيير جوهري . ولكن هذه النظرية تحولت مرة واحدة لكي تصبح أكثر منهجية ، وأكثر تحديدا ولبعض الاعتبارات أكثر إلتقانا . ويقع في لباب النظرية الذرية نفس الحل للمشكلة القديمة عن الوجود النهائي . أى ذلك التصور للجزئيات اللامتناهية وغير المنقسمة في الخلاء اللامتناهى . ولقد اعتقد ديموقريطس — فيما يقول أرسطو مستخدما عبارات ديموقريطس — « بأن طبيعة الأشياء الأولية هي موجودات صغيرة ، غير محدودة عدداً ، وبالإضافة إلى هذه افترض المكان على أنه لامتناهى في الإمتداد » . وهذه العبارة رغم أنها توافق بالضبط رأى لوقيوس ، فإنها أكثر العبارات التى تنتمى إليه وضوحا . ومن ثم تصبح الاصطلاحات التى طبقها ديموقريطس واضحة على الاسمين اللوقبي والديمقريطى .

ولقد وافق ديموقريطس لوقيوس في اصطلاحاته وكلامه عن الجزئيات النهائية على أنها « ذرات » وحتى عن « الأجسام المؤلفة » ، وعن المكان على أنه يشبه الخلاء . ولكن ديموقريطس أضاف إلى هذه المصطلحات اسم « اللامحدود » للمكان ، كما أضاف — إذا وثقنا في بلوتارك — « الأشكال » للذرات ، وهو اسم متوافق تماما مع الجزء الهام الذى يلعبه شكل الذرات في مذهبه . وأكثر أهمية ظاهرة عند ديموقريطس هي اتجاهه نحو المشكلة القديمة عن المكان الفارغ ، تلك المشكلة التى حلها لوقيوس بمباراة .

ولم يقبل ديموقريطس — متبعا خطوات أستاذه — الجسم على أنه الوجود التام الوحيد ، ولكنه أكد اعتقاده في مصطلحاته ، فكان يتحدث عادة عن الذرات على أنها « أشياء حقيقية » ، كما وصف الخلاء لاعلى أنه « غير حقيقى » ، كما فعل لوقيوس ولكن على أنه « لاشئ » . يقابل الاصطلاح الذى اخترعه ببساطة وهو « الشئ » الذى يصف به الذرة . ومن ثم يأتى دفاع لوقيوس الشهير عن

وجود الخلاء ضد رأى الإيلي عند ديموقريطس على شكل أن الشيء لا يوجد بعد ذلك أكثر من اللاشيء . . ويبدو أن أرسطو قد اقترح أساساً آخر، لو انتمى حقيقة إلى ديموقريطس فإنه سيوضح بأكبر درجة تصور الخلاء . لقد اكتفى لوقيوس بالحديث عن الخلاء . واكتفى الإيليون بإنكار وجوده على الإطلاق واعتبروه « غير حقيقى » ، و « غير موجود » ، أما ديموقريطس فباستطاعته التمييز بين السلبيين اليونانيين الاثنين — كما يرى أرسطو — أطلق على الخلاء « اللاشيء » ، أو « اللاحقيقى » . وبذلك استطاع ديموقريطس على هذا النحو أن يميز الخلاء ، وأن يؤكد بجمرة فائقة هو ولوقيوس أن وجوده يأتى من الوجود المطلق ، ومن ثم استطاع أن يتخلص من اعتراض معارضية بالعبارات وبالحمج .

وعلى الرغم من أن البناء الكثير على المصطلحات ذات العبارة الواحدة ربما لا يكون مطمئناً ، فإنه يبدو أن أرسطو يهتم كثيراً باستعماله للسلب . والتمحيص الذى يميز ديموقريطس ، والذى نعتقد أنه قام به هو : أن المكان ليس هو « الحقيقى » ، وليس بحسم . وليس هو « غير الحقيقى » ، not - real الذى لا يوجد على الإطلاق ، ولكنه فقط « اللاحقيقى » ، unreal . وهذا التمييز يقوى بكثرة ما يعنيه لوقيوس . ويبدو إذن أن التصور الديمقريطى للمكان يخلط بين فكرتين اثنتين : فالمكان أحياناً هو الفراغ الذى لا يوجد فيه جسم ، وأحياناً أخرى هو الموضع الذى توجد فيه الذرات .

ولم يكن ديموقريطس قانعاً بأن يعطينا بهذه الأساليب شكلاً أكثر وضوحاً وتحديداً للفكرة الرئيسية فى النظرية الذرية ، ولذلك فلقد دعم هذه النظرية بثلاث إضافات ملحوظة على الأقل . فالفضل يرجع إلى ديموقريطس فى أننا أولاً نحمد ما ينسب إلى المبدأ الأساسى ، الذى يؤسس عليه بالتبعية كل النسق الفيزيقي وهو : « أن لا شيء يخلق مما لا وجود له ، أو لا شيء يحطم فيما لا وجود له » . وتاريخ هذا المبدأ له أهميته ، فلقد أعلن هذا المبدأ من قبل مليسوس قائلاً : « إن ما يكون ،

يكون دائماً ، وسوف يكون دائماً ؛ لأن ما يكون ، إذ أتى إلى الوجود ، فإنه يجب أن يحتاج — قبل أن يأتي إلى الوجود — أن يكون لشيء ، وإذا كان لشيء ، فبأى معنى يستطيع أى شيء أن يأتي إلى الوجود من اللاشيء . . وكان لسان مليسوس يقول : إن هذا يؤكد القضية البارميندية عن وحدة العالم أو أن العالم المادى واحد وأبدى ودائم . وعندما وضع ديموقريطس وحدة الكون أمام النظرية الذرية ، بدى للوهلة الأولى وكأنه يعلن ارتباطه بالمدرسة الإيلية واختلافه عنها فى نفس الوقت . فلقد قبل تماماً من ناحية تصور وحدة العالم وأبديته : أن لشيء يمكن أن يضاف إلى العالم ، ولا شيء يمكن أن يخرج منه ، وأن المكون النهائي للمادة لا يأتي إلى الوجود ولا يخرج منه ، ولكنه استعد بعد كل ذلك لأن يوضح أن هذه الوحدة والأبدية لا تتناقض — كما ظن الإيليون — مع كثرة وتغير الظواهر ، على أساس أن الواحد غير المتغير ينقسم ، وأن أجزائه يمكن أن تتحرك بفضل وجود مكان فارغ ، ومن ثم فإن هذه الأجزاء يمكن أن تقيم كل تغيرات عالم التجربة ، ولقد ظهرت هذه القاعدة من وقت ديموقريطس على أنها نقطة بداية النظرية الذرية ، ولم يكتف أبيةقور بإعلان هذه القاعدة فقط ، ولكنه استعد للبرهنة عليها بنوع من الاستقرار العالمى ، للظواهر . كما أعطاهالوكرييتس متبعاً أستاذه ملاحظه الخاصة كسلاح يرفعه أمام الفكرة الدينيه عن الخلق التعسفى بواسطة الموجودات الإلهية . كما أن هذه القاعدة تكون بالضرورة لباب والقوانين ، الحديثه عن كلية العلة والمعلول ، وببقاء المادة .

ويرتبط هذا المبدأ الأساسى بقوة بمبدأين آخرين ، أقل أساسية منه ، ويمكن جمعهما معا فى إشارة مثيرة وهى : أن ديموقريطس سلم بأن العالم «لامتناهى» ، لأنه لم يخلق بأية وسيلة بواسطة أى واحد أو أى شيء . وأبعد من ذلك سمى ديموقريطس العالم بأنه غير متغير ، وبوجه عام وصف ماذا يكون هذا العالم ككل بوضوح . إن علل الأشياء التى تأتى الآن إلى الوجود - يقول ديموقريطس - ليس لها بداية ، ولكن من زمن لامتناهى مسحيق ، عُينت سلفا كل الأشياء الكائنة والتى تكون والتى سوف تأتى . وبه لاتناه ، العالم ليس هو هنا كما هو الحال

عند لوقيبوس ، وكما هو الحال عند ديموقريطس في مواضع أخرى لاتناه فراغى ، ولكنه تناهى فى الزمان والابدية . ولقد رأينا تماما وبوضوح من مناقشة مليسوس أن اللاتناهى متضمن فى هذه المناقشة ، فإذا أمكن خلق لا شىء من لا شىء ، فإن العالم لا يمكن إذن أن يخلق ، ويجب أن يكون حاصلًا على الوجود فى كل وقت . وهنا والبرة الثانية يقبل ديموقريطس ، ومن ورائه النسق الذرى ، الفكرة الإيلية عن أبدية العالم . كما يقبل ديموقريطس عن طريق ما يتضمنه العالم من الأجزاء التى تولفه ، علل الأشياء ، ، والذرة ، والخلاء آخذة مكانها جنباً إلى جنب مع فكره لاتناهى العالم فى الامتداد ، مثل اللاتحدد الفراغى . ومن ثم فإن العالم يبقى زمانيا بدون بداية وبدون نهاية .

وثانياً ، وفى الجزء الأخير من هذه الخلاصة ، وبالإرتباط الوثيق بفكرة الأبدية ، نقفز إلى ذهننا القضية التى تؤكد تفوق أو سيادة « الضرورة » وهى : « بالضرورة تعين سلفاً كل الأشياء الكائنة ، والتى تكون والتى سوف تأتى » . لقد كان السؤال فى نظريات الفلاسفة الأولين بل فى نظرية لوقيبوس نفسه عن العلة الفاعلية من ناحية ارتباطها فقط بمشكلة الحركة ، وأكدت الضرورة هنا كبداً أساسى لطبيعة العالم حتمية كاملة وغير مترددة . إن التغير أمر هام وبعين ، ولكن يبدو أننا نستطيع أن نرى لوقيبوس وهو يؤكد بطريقة مترددة ، أن « الضرورة » هى العلة المحركة . ولوقيبوس بتأكيد هذا إنما كان ينوى لا أن يقدم قوة خارجية غامضة يفسر بها ما يراه غير تابع لمبادئه الأساسية ، تماماً كما كان يفعل المفكرون السابقون عليه ، وإنما لكي يرمز إلى الفكرة المألوفة لدينا عن « القانون الطبيعى » وهو : أن المبدأ المسيطر النهائى هو لا تباع كل شىء لقوانينه الخاصة بوجوده . وهذه الفكرة التى طبقها لوقيبوس ببعض التردد لينسب بها الحركة الأصلية للذرات أكدها ديموقريطس بثقة وبقدر أوسع حتى أصبحت تطبيقاً كلياً : « فالضرورة » ، عنده تحكم كل الأشياء ، وبواسطتها عينت سلفاً كل بحريات الأشياء من الأبدية الكلية ، والتاريخ الكلى العالم ليس إلا نتيجة محتمة لخطوة خطوة فى تأليف العالم الأصيل والأبدى .

وربما أمكننا أن نفترض — إذا ما قبلنا هذا التصور — بأنه كان لدى ديموقريطس اعتراضان رئيسيان من وجهة نظره : فلقد كان ديموقريطس يأمل أولا — كما أخبرنا أرسطو نفسه — في أن يبحث في الفكرة السائدة عن «الصدفة» وقد اعتبر ديموقريطس الصدفة كتصور فاسد وفضفاض من الناحية العقلية ، كما ذهب إلى أن لها خطورة أخلاقية ، ذلك أنهم يقولون بأن لاشيء يأتي من الصدفة، ولكن توجد علة محددة لكل شيء . . ولقد رغب ديموقريطس أكثر من مرة في أن يتخلص أولا وبالكلية من الغموض، ومن القوى الخارجية الدينية وغيرها، والتي كان يسلم بها الفلاسفة السابقون عليه والفلاسفة المشهورون المعاصرون له . إن العالم كما يتصوره ديموقريطس لا يحتاج إلى تدخل أبادوفليس ، بالحجة والكراهية ، ولا إلى تدخل انكساغوراس ، بالعقل ، لكي يأتي أو يستمر في الوجود ، إن العالم وجود طبيعي كلي ، وفعله آلى محض ، ومحكوم بقانونه الخاص ، ولا شيء أكثر . ولقد رغب ديموقريطس أيضا وبنفس القوة أن ينكر التراث الآتي إليه من التقاليد الدينية للفلسفة ، مثل فكرة « العلة الغائية » ، فالعالم لا يحكم بواسطة خطة ، كما أن ما يعتقد الناس بواسطة الدين من أن هناك غرضا في خلق العالم أو في خلق أى جزء من أجزائه سواء أكان عضويا أو غير عضوى لا وجود له . إن الخلق هو النتيجة غير المخططة للعمليات الطبيعية الحتمية . وهكذا، فإن الصبغة الدينية التي تعلق بالفلسفة منذ ميلادها ، والتي تظهر نفسها الآن في اللاهوت غير المشهور ، والتي ما زالت تأخذ أشكالا تحلق بها فوق الطبيعة هوجمت كلية من النظرية الذرية . وبترك النظرية الذرية لهذه الصبغة الدينية أصبحت نسقا غير مقيد للفيزيقيا الطبيعية .

ونتائج هذا القرار هامة جدا هنا ، ذلك أنه في دائرة التأمل الفيزيقي ، نجد أن هذه الدائرة تقدم لنا من الوهلة الأولى احتمالا للتصور العلمى الدقيق للعالم ، ومن ثم يتم تدعيم هذه الدائرة باتساع النظرية الذرية كنسق .

ولقد واجه ديموقريطس صعوبات متعددة ، وذلك حين اكتملت مبادئه

الخاصه ، لقد وجد أنها تتضمن — على أى مستوى — مسلمات كبيرة فى صلب تصوراتها . وآخر هذه الصعوبات التى واجهها ديموقريطس هى : لأنه عندما تقدم علم النفس عنده بوضوح ، وجدت النظرية الذرية نفسها محاصرة بعدة صعوبات ، ذلك لأنه كان يجب عليها أن تجمع بالضرورة بين النظرية المادية البحتة وبين الاختلافات أو التغيرات الملائمة لتهذيبها التى بدت على أنها أساسية الضعف . كذلك الأمر فيما يتعلق بالآفاق الأخلاقية ، فعلى الرغم من أن ديموقريطس قد أوضح لنا بأنه لم يتعقب هذه الآفاق ، وأنه لم يحصل على كل تطبيقاتها ، فإن تأكيد الصارم على قانون العلة والمعلول قاده مرة واحدة إلى إقامة حوار بين الإرادة الحرة وبين الحتمية . ذلك الحوار الذى ما يزال يمثل أكبر صعوبة بين جميع المشاكل التى تهتم بشئون الأخلاق . كما أن أبيقور بعد ذلك وبانزعاجه من التأثيرات العملية لنظريته الأخلاقية ، وجد نفسه مذساقاً إلى أن يقيم اعتراضاً ضد الضرورة ، الكلية بواسطة افتراضات طبيعية ساذجة تبغى حفظ الإرادة الحرة . ولكننا لا نجد مثل هذه الصعوبات عند ديموقريطس إذ « الضرورة » تتصور على أنها « قانون طبيعى » ، وهى حجر الأساس فى نسقه ، ونحن نتعرف عليها أساساً من خلال عرضه أو شرحه للعالم الفيزيقي .

وإذن فإذا كان ديموقريطس - ويبدو أنه ليس هناك داع للشك فى النتائج الناجمة عما جرى عليه العرف فى كل هذه النقاط - يوسع ويوطد الأفكار الرئيسية للنظرية الذرية فإنه يظهر للوهلة الأولى على أنه رجل له اهتمامات وإدراكات أوسع بكثير وأكثر من اهتمامات وإدراكات لوقيبوس . إن ديموقريطس لم يكن مقتنعاً بالنظرية الفيزيائية البحتة المبتدأة من الأصل الفيزيقي ، وكان يعالج ما وراء المشاكل عندما تضغط هذه على ملاحظته ، ولكنه كان يملك نظراً ثاقباً من الطراز الأول لإزاء المتضمنات الميتافيزيقية للتصور الجديد للعالم .

ولقد جعل ديموقريطس الفكرة الذرية أكثر تحديداً بتحليله الدقيق لفكرة الخلاء . كما أن تأكيد ديموقريطس لأبدية العالم ، وتأكيد أيضاً للفكرة .

— ٢٣ —

الاماسية للضرورة إنما كان تمحيصاً مسبقةً للاماس الميتافيزيقى ، ليس من أجل النظرية الذرية فقط ولكن بالنسبة أيضاً إلى أى نظرية عليية عن العالم . وهذه هى فى الواقع الخاصية التى تظهر من خلال عمله ، إن ديموقريطس لم يكن ذو عقل ، يمكنه من تنسيق كل اهتماماته المختلفة وآرائه فى كل مترابط متصل ، ولكن نشاطاته الجانبية المتعددة ساقته إلى ميادين غير معروفة بالنسبة إلى لوقيبوس وعلى وجه خاص ، ونظراً للعلم الذى أوضحه ديموقريطس بوفرة فإنه كان مستعداً إلى أن يفكر خارج مقترحات النظرية الفيزيقية التى قبلها .

— ٣ —

طبيعة وحركة الذرات: خلق الأشياء

الذرة الداخلى ، أو تغير جوهرها المادى أو شكلها أو حجمها . ولقد أكد أرسطو بإصرار الفكرة التى تتضمن أن التغير هو دائما صورة من التحطيم ، وقد لعبت هذه الفكرة مؤخرا دوراً هاماً فى النظرية الذرية .

والإضافة الهامة الثانية التى أضافها ديموقريطس إلى الفكرة الأساسية ، هى تلك التى ذكرها بلوتارك عن ديموقريطس والتى يتحدث فيها عن « وجودات لامتناهية عدداً ، غير منقسمة وغير متباينة » لا تؤثر ولا تتأثر ، . والواقع أن نفي الإيجابية تماماً كالسلبية — هو للوهلة الأولى أمر مفزع ، ولكنه يرتبط بعنق وفى الحقيقة بفكرة « التغير » ، فإذا كان يمكن أن يتغير الشيء ، فإنه يمكن أيضاً أن يغير شيئاً آخر . ومثال ذلك هو أنه إذا أمكن للشيء أن يصبح ساخناً ، فإنه سيسخن أى شيء آخر . يكون فى حالة اتصال به .

والآن فهذه بالتأكيد هى صعوبة تفسير التأثير والتأثر مع الرغبة فى الاحتفاظ فى نفس الوقت ببقاء أو دوام الأساس الذى يقع فى أعماق عدد من مشا كل الفلاسفة اليونانيين الأولين ، إن الحل الذى أورده الذريون هو أن الفعل والانعزال فى الأشياء المركبة ممكنان ، بسبب وجود الخلاء ، الذى يمكن الذرات المركبة من تبديل أما كتبها ، وتغير مواصفها « فهى تؤثر وتتأثر عندما يحدث اتصالها ، ؛ ولكن الذرات غير المنقسمة ذاتها التى لا تختلط بالخلاء لا يمكن أن تتغير أو يغير إحداها الأخرى . وعلى هذا الخط الفكرى ، فإن إضافة الفكرة الإيجابية عن عدم مقدرة الذرات أن يؤثر فيها « إذ أن ما يؤثر وما يتأثر متشابهان ومتماثلان ، وهذا هو ما قاله ديموقريطس كما يقرر أرسطو . وكلا من هذين التصورين يدعمان فكرة اللاتغيرية أو الصلابة المطلقة للذرة .

وبكل هذه الطرق ، فسرت الفكرة اللوقيبية البسيطة عن صلابة الذرات ، بعض مناهجنا الواسعة . وفى نفس الوقت دعمت تدعياً كبيراً . ولكن بالنسبة لبرهان لوقيبوس الثانى عن عدم تحطيم الذرات والذى أسس على حجمها ، فإن موقف ديموقريطس هنا يختلف بشكل مثير . إن موقف لوقيبوس يستدعى اعتراضات متعددة ،

أهمها أن الحجم الصغير جداً ليس دليلاً على عدم التحطيم ، ولقد حاول لوكيوس نفسه أن يحل هذا الاعتراض بقوله أنه يعنى بالصغر المفروض أن الذرات لأجزاء لها ، أى أنها غير قابلة لتقسيم أكثر ؛ والتحطيم يعتبر تقسيماً للشيء إلى جزيئات من المادة . ولكن هذا النقاش نفسه عرضة لاعتراض رياضي ؛ وربما يكون هذا الاعتراض قد نوقش بواسطة فيلسوف من المدرسة الإيلية ومؤداه : « أن ماهو بدون أجزاء لا يكون له مقدار ، والذرة إذا كانت كما وصفها لوكيوس ، فلن يكون لها وجود فيزيقي حقيقى بالمرّة . ونحن نستطيع أن نقرر ما إذا كانت هذه الاعتراضات قد أثّرت بالفعل أم لا ؛ ولكن الأمر المؤكد هو أن مناقشة لوكيوس عن الحجم نسبت إليه أصلاً رغم أنه لم يستخدمها بطبيعة الحال .

وبتنازل ديموقريطس عن فكرة الصغر مرة واحدة على أنها الدليل على عدم التحطيم ، بدى وكأنه يذهب إلى الطرف الآخر . فلقد علمنا أنه قرر أن « بعض الذرات يكون كبيراً جداً » وثانياً أن الذرات ليست لأعداداً محدداً فقط ولكن حجماً أيضاً ، ولقد قرر أيضاً أحد الثقات أن ديموقريطس قال أنه « ربما يكون هناك ذرة كبيرة كبر العالم ، . ولقد اعترض ايقور على هذه الفكرة ذاهباً إلى أنه فى هذه الحالة يمكن أن تدرك بعض الذرات بواسطة الحواس ، ومن ثم عاد ، بصورة معدلة ، لرأى لوكيوس وهو أن الذرات صغيرة جداً و « بدون أجزاء » ويبدو أن ديموقريطس لم يدرك هذه الصعوبة ، وربما لاحظنا تلك الحرية التى جعلت ديموقريطس يعكس تصوراً للوكيوس بدون تردد حينما تبين له أنه ليس مطلوباً ، وهذه الحرية فى الواقع تبرهن على استقلال ديموقريطس عن أستاذه .

ومن الواضح أن ديموقريطس اعتمد على فكرة الصلابة فى برهنته على بقاء ودوام المادة ، مدعماً هذه الفكرة وشارحاً لها بتعديلاته الخاصة . ولقد أوضحت ملاحظة قيمة لجاليينوس الاختلاف فى هذه النقطة بين مدارس الذريين المختلفة والذي عرف كأثر قديم . يقول جاليينوس : « فهم أيدوا أن الأجسام الأولى لا يمكن

أن يؤثر فيها ، وبعضهم مثل التابعين لا يبقون سلبوا بأن الذرات لا تنكسر بسبب صلابتها ، والبعض الآخر مثل مدرسة لوقيوس سلبوا بأن الذرات لا تنقسم بسبب صغرها . إن إهمال ديموقريطس هنا هو أمر غريب ، كما أن وصف موضع أبيقور بعيد عن الصواب . وفي الحقيقة إن الفرد يتعجب دائماً ، أفلا يوجد هناك بعض الخلل أو الاختلاط !! أليس موقف ديموقريطس في الواقع هو تماماً ذلك الموقف الذي وصف أولاً ؟

لقد خص لوقيوس الذرات « بخواص أولية » ، هي الحجم والشكل ، وتبعه ديموقريطس في ذلك ، ولكنه مرة أخرى فسر متضمنات أفكاره بمنطق جديد وبتركيب غير متردد . وقد لوحظ بوضوح اختلافه المثير عن لوقيوس فيما يتعلق بحجم الذرات ؛ ذلك أن عدم قبوله للصغر لمناقشة البقاء أو الدوام جعله يتنازل بصراحة عن الصغر ، وأن يسلم بذرات كبيرة جداً ، ولقد كان اتجاهه فيما يتعلق بشكل الذرات له نفس الخاصية ؛ لقد سلم لوقيوس بأن الاختلافات في الأشياء المركبة يرجع بأ كبر قدر إلى اختلافات شكل الذرات المسكونة لها . وأن ملاحظة الاختلافات العظيمة في الأشياء تقودنا إلى قبول العديد من الأشكال المختلفة للذرات . وديموقريطس الذي كان يهتم — بعقله العبقري — أكثر من استاذة بالاختلافات الناجمة عن الشكل الذري ، بدى وكأنه يصل بهذه الفكرة إلى نتيجتها ، ومن ثم فلقد أكد بأن أشكال الاختلاف الذري « لامتناهية » عدداً . ويجب أن ننسب إلى ديموقريطس تلك المناقشة الأولية الغريبة التي تقوم عليها النتيجة « أنه ليس هناك من سبب يوجب أن يكون أى شيء من نوع معين وألا يكون من نوع آخر » . والآن فإنه لمنطقي بطبيعته الحال أن تتضمن الاختلافات اللامتناهية في الشكل الاختلافات اللامتناهية في الحجم لأنها من خلال تحديدات نفس الحجم ، لا تنتج إلا اختلافات محددة في الشكل ، ولا يمكن أن نحصل على اختلافات أكثر في الشكل إلا بزيادة في الحجم . وبالنسبة لوقيوس الذي استقر على صغر الذرة وذلك لبقائها أو دوامها ، فإنه لو كان قد أدرك هذه الحقيقة ، لكان أدرك الصعوبة الحادة التي تقوم وراء رأيه . أما ديموقريطس فباستعداده لقبول وجود ذرات « كبيرة جداً » ، لم يسكن رأيه

معرضا لنفس الاعتراض . أما أبيقور فلقد عاد إلى فكرة الصغر ، لكي يعترض على ادعاء لاتناهي الأشكال في الذرات على أساس أنه يتضمن اللاتناهي في الحجم . ومن ثم إمكانية إدراك بعض الذرات ، ولكن ديموقريطس — صحيح ما اعتقد أنه خاطئ — عند لوقيوس ، ورغبة منه في تضيق سعة الخلاف فقد سلم بأن الذرات حاصلة على كل نوع من الشكل والحجم .

ولقد تابع ديموقريطس استأذه تماما في التفاصيل الأخرى التي تتناول طبيعة الذرات ؛ فلقد تصور جميع الذرات مثله على أنها كائنات متجانسة تماما في الجوهر المادى ، وهذا التصور يعتبر ضروريا ضرورة نهائية للمذهب الذرى ، كما أنه الحالة الوحيدة التي تمكن المذهب المادى من أن يدعى وحدة أساسية في وصفه للعالم ، وبالمثل فلقد أدرك ديموقريطس الاختلافات ، الثلاث للذرات ، وهى الشكل والوضع والنظام كما أقرهم لوقيوس ، ولقد عبر ديموقريطس عنهم بهذه الاصطلاحات الشيقة ، الاتزان ، والدوران ، والتباس . ويمكننا هنا ملاحظة إضافتين مزدوجتين ؛ فديموقريطس — لكونه حراً كما رأينا في إضافة أى حجم للذرات — انتفع أكثر من لوقيوس باختلافات الحجم ، وعلى وجه خاص جعل هذه الاختلافات العلة المباشرة للاختلاف في ثقل ، الذرات خلال الدوران السريع كما تصوره هو نفسه . والملاحظة الثانية هو أنه لما كان ذلك الشيء يجذب عقله الكبير بعنف ، فإنه فسر بتمحيص كبير ، التركيبات المختلفة للذرات في مركبات ، والتأثير الذى ينتج في الحواس بواسطة أشكالها وترتيباتها المختلفة . دافعا الانتباه بوجه خاص إلى الاختلافات في المذاق واللون . وهذا سوف يسكون له اعتباره ، عندما نعالج وصف ديموقريطس للحواس .

وهناك على أية حال ، وزيادة على ذلك ، مشكلة صعبة تتعلق بآراء ديموقريطس ، وتؤثر لاعلى تصوره للذرة وحسب وإنما تؤثر أيضا على وصفه لحركة الذرات الأصلية وسلوكها في الدوران السكونى السريع ، فهل عيّن ديموقريطس للذرات وثقلا ، على أنه واحد من الخواص الأولية أو لم يعين ؟ وهل جعل الثقل عليه لحركات

الذرات أو لم يجعله كذلك ؟ لقد أشار الثقة القدماء إلى اعتراض له اعتباره على هذه النقطة ؛ كما أن المناقشات الحارة مازالت تجري بين الدارسين المحدثين حولها . ويبدو أنه من المناسب أن نناقش هذه المسألة في علاقتها بالحركة الذرية وبال دوران السكوني السريع ، وأن نقبل هنا بأن ديموقريطس مثل لوقيبوس كان مقتنعا بأن يكون الحجم والشكل وحدهما الخاصيتين الأوليتين للذرة ، وأن الثقل بمعناه المطلق ، إنما جاء بعد ذلك في النظرية الذرية - وربما بواسطة نوسيفانس - وأنه عرف تماما بواسطة أبيقور من حيث اتصاله الوثيق بوصف أبيقور العام للحركة الذرية .

وربما استطعنا الآن أن نشرح في تقييم وصف ديموقريطس للحركة الأصلية التي تمثل الخطوة الأولى في تكوين الأجسام المركبة . ومع أن المعلومات التي وصلتنا متباينة ومتناقضة إلى حد بعيد ، لدرجة أنه يبدو للوهلة الأولى أنه من المستحيل أن نقرر ما هو رأى ديموقريطس في الواقع ؛ إلا أن أبحاث الدارسين المحدثين في هذا الموضوع الصعب ، أوضحت بأ كبر قدر ، أساس هذا الرأى . كما أن التناقض العملى لنتائج هذه الأبحاث جعلت في الإمكان تأسيس أو قيام النظرية التي تشير إلى موقف ديموقريطس بشئ من الثقة . وسوف نجد أن ذلك الموقف لا يختلف في أساسه عن موقف لوقيبوس ، وإنما كان أكثر وضوحا .

وأنه لمن الضروري أولا أن نهتم بما يعرف الآن على أنه رأى زائف ، فأبيقور في تفسيره لنظريته الخاصة عن الحركة الذرية ، وجد أن هذه الحركة تنشأ أو تولد من سقوط الذرات إلى أسفل خلال المكان الفارغ بسبب ثقلها ، ولكنه رفض فكرة أن تقابل الذرات إنما يتم بسبب أن الأثقل يسقط بسرعة أكبر فيلحق بالآخر ؛ إذ أنه أشار إلى أنه في المكان الفارغ تماما ، حيث لا يمكن أن توجد مقاومة على الإطلاق ، تسقط جميع الأجسام أيا كان من ثقلها بمعدل متساو . ودائما ما اقترض أن أبيقور يناقش هنا ضد رأى ديموقريطس الذي مثل بأنه يضيف الثقل المطلق إلى الذرات ، ويجعله كما فعل أبيقور نفسه علة السقوط العمودى الأساسى .

ولقد أفسد نفوذ أبيقور بعض الشواهد القديمة التي بدت وكأنها تؤيد هذا الرأي لديموقريطس ، ولكن هناك إشارات أخرى لا يمكن معالجتها بهذه السهولة . منها أن سمبليقيوس أخبرنا بأن الذريين يقولون إن الذرات تتحرك بفضل الثقل الذي فيها ، خلال الخلاء ، الذي يستسلم لها ، ولا يقدم أية عوائق تغير أماكنها ، وبوضوح أكثر ، يقول الذريون إن الذرات التي تتشابه جميعا في الجوهر ، لها ثقل ، ولما كان بعضها أثقل ، فإن الأخف يضخط عليه بما هو أثقل ، كلها هبط إلى أسفل ، وكلها ارتفع إلى أعلى . ومن ثم فقد قالوا بأن بعض الذرات تبدو خفيفة ، وبعضها يبدو ثقيلًا ، . وبالمثل فعل ثيوفراستوس الذي قرر بوضوح أن ديموقريطس « يميز الثقيل والخفيف تبعاً للحجم » ، ويظهر أنه يجعل الثقل هو السبب في تحليل حصول جميع الذرات على نفس الباعث على الحركة . ويبدو أن شيثرون عبر أيضا عن نفس هذا الرأي . كما أن هناك فقرتين لأرسطو أبعد أهمية من هذا ، يقرر أرسطو في فقرة منها أن ديموقريطس كان يقول أن كل ما لا ينقسم يكون ثقيلًا بالنسبة إلى زيادته (في الكتلة أو الحجم) ، أما الفقرة الثانية فتذهب بعد القضية البسيطة « والا كبر منها هو الأثقل » ، إلى تفسير الرأي الذري بأن الاختلاف المباشر في الثقل مع الحجم ليس مقبولا بالنسبة للأجسام المركبة ، لأن الجسم المركب ذا الحجم الكبير قد يحتاج إلى خلاء أكثر . ولكن يجب أن تكون النسبة بين الحجم والثقل مضبوطة في الذرة التي نفترض أنها لا تحتوى على الخلاء . ومكذا نجد أمامنا مادة جيدة للتدليل على وصف الذرات بالثقل من ناحية ، وعلى اعتبار الثقل العلة الرئيسية للحركة من ناحية أخرى .

والآن فبالنسبة لدليل سمبليقيوس ، فلربما أمكن أن نناقش كيف أنه وضع نفسه — لدى معين — خارج المسألة بتناقضه مع ذاته ، ذلك لأنه على الرغم من إضافته الواضحة للحركة إلى الثقل في الفقرة المقتبسة عنه ، فإنه يقرر في مكان آخر بأن الذرات تتحرك في خلاء لا محدود بواسطة القوة . كما أيد في فقرة أخرى مشهورة أن نرضي تماما بمناقشة عن عدم الثبات . إلا أن هناك دليلا على أن الذريين

يستطيعون اعتبار الثقل نفسه نوعا من الصدمة الداخلية وعلاوة على هذا فلدينا عبارة أرسطو الواضحة والتي تذهب إلى أن ديموقريطس ربط الثقل بالحجم، واقترح ثيوفراستوس بأن الثقل هو علة الحركة . ولكن ينبغي أن نلاحظ أولا أن أرسطو لا يتكلم عن الثقل كخاصية أولية للذرات كالشكل والحجم ، ولكنه يعتبر الثقل كخاصية ثانوية مشتقة من الحجم ، ولم يشارك أرسطو ديموقريطس في تصويره للثقل المطلق ولكن أرسطو يتحدث فقط عن الذرات من ناحية أن بعضها أثقل أو أخف من البعض الآخر ، وبالفحص الدقيق في عبارة سمبليقيوس بأن الذريين يقولون أن بعض الذرات تبدو خفيفة وبعضها تبدو ثقيلة ، نجد أنها تشير إلى اعتبار الثقل لاعلى أنه خاصية مشتقة للذرات وحسب ولكن على أنه وهم أو خداع من بعض الماى أيضا . ولكنه لا يزال أمامنا بعض الضوء الذى يمكن أن نلقيه على هذه المشكلة ، وهذا يتمثل في عبارة أخيرة لسمبليقيوس يصف فيها في مصطلحات ذرية منتظمة : أن النار تتحرك إلى أعلى لأنها تضيق ذرعا ببعض الأجسام ، ولهذا السبب فهي تبدو خفيفة ، وبالنسبة للأشياء الأخرى ، فإن الثقل وحده ، يبدو على أنه ينتمى إليها - كما يبدو أنها تتجه دائما نحو المركز . وسمبليقيوس يتحدث هنا في الحقيقة لاعلى الذرات وإنما على الأجسام المركبة ، ولكن تشابه العبارتين يشير إلى أنها يجب أن يؤخذ معا ، وأن الجملة الأخيرة تمدنا بمفتاح قيم لأن ذكر « المركز » يبين بوضوح كاف أنه يفكر في الدوران الكونى السريع التى تكون الأجسام « الأثقل » فيه أكثر قدرة على مقاومة الحركة الدائرية للدوران السريع ، ومن ثم تتجمع عند المركز . ولكن هل يمكن أن نطبق هذه الفكرة أيضا على الذرات « الأثقل » و « الأخف » ؟ أننا حينما نضع نصب أعيننا نشأة الكون في الدوران السريع ، فسوف نجد أن هذه الفكرة ليست مطابقة أو مناسبة فقط ، ولكنها تتفق تماما مع المجريات الكوزمولوجية التى أتت إلينا . ويمكن أن تشير هنا مع جمهرة المعقبين المحدثين ، بأنه على الرغم من أن ديموقريطس يتحدث بطبيعة الحال عن الذرات « الأثقل » و « الأخف » فإنه لم يصفها بالثقل المطلق ، ومع أنه اعتبر الثقل علة داخلية للحركة العمودية المتجهة إلى أسفل خلال الخلاء ، لأن

الثقل عنده كان خاصية مشتقة من الحجم يؤثر لا في الذرات في حالة في الخلاه ،
ولكن فقط في الدوران السكوني المريع كقدرة على مقاومة هذا الدوران ذاته
وسط درجات أكبر أو أصغر .

وإذا تمكنا من أن نبعد نهائيا فكرة السقوط العمودي ، التي ترجع إلى الثقل
الامر الذي اهتم به ديموقريطس إلى أبعد حد فإذا تكون خاصية الحركة الأصلية
للذرات إذن ؟ وماذا تكون علتها ؟ إن عدم الفهم الرئيسى هذا يمكن أن يوضح ،
ومن ثم تصبح الإجابة على هذين السؤالين غير صعبة . فهناك اتفاق عام أولا على
أن ديموقريطس يتحدث عن الذرات على أنها دائمة في حركة ، وليست هناك
مطلقا بداية للحركة ، إذ أنه لما كانت الذرات ذاتها أبدية ، فكذلك تكون
حركتها أبدية أيضا . وهذه الحركة - بما أنها يجب أن ترجع إلى الثقل -
لا تكون في اتجاه واحد إلى أسفل ، ولكنها تكون في جميع الاتجاهات .
ولقد وصف ديموقريطس هذه الحركة وغيرها بالاصطلاح الخيالى «التذبذب» .
إن الذرات تتحرك هنا وهناك ، إلى أعلى وإلى أسفل ، وفي كل الاتجاهات ، إنها
تتصادم ويتزاحم بعضها ببعض الآخر من البداية ، وهى تمثل بذلك مظهر كتلة
كبيرة متذبذبة . ولقد استطعنا أن نستخلص من أرسطو ، أن الذرتين استفادوا
من التوضيح المشهور الذى وضعه لوكريوس لمثل هذه الاستفادة ، والذى اشتقه من
حيبيات شعاع الشمس : فكما أنها تتطاير وتزاحم وراء بعضها البعض كيفما اتفق ،
وتتقابل وتفترق في كل اتجاه ، كذلك تفعل الذرات في الحالة قبل الكونية . وبمعنى
آخر فإن ما تصوره أبيقور كرحلة ثانية للتطور عندما غير «الإنحراف» عنده
السقوط إلى أسفل ، إلى مجموعة لامتناهية من التصادمات ، هو نفسه ما تخيله
ديموقريطس على أنه حالة أبدية للحركة الذرية في كل وقت .

ولقد ، تابع ديموقريطس لوقيبوس ؛ الذى وضع قبله «الضرورة» على أنها
العلة التى تحكم كل شئ في العالم كعلة لهذه الحركة المتعددة . ويبدو للوهلة الاولى
أن هذه «الضرورة» تتناقض مع مبادئه الخاص . إذا كان له أن يفسر تفسيره

سليماً؛ لأن ديموقريطس كان يعنى بالسيادة المطلقة أن لكل معلول علة ، ولكن الحركة هنا هى معلول لا يمكن أن تلحق به أية علة إلا ، الضرورة ، الكلية . ولقد كان على ديموقريطس إما أن يستخدم الضرورة كما استخدمها السابقون عليه على أنها وسيلة تعسفية لتفسير ما لا نستطيع توضيحه أو تعليله وإما أن يتنازل عن مبدئه . ويبدو أن مثل هذه الصعوبة كانت تشغل بال أرسطو حينما اشتكى من أن ديموقريطس « قد أوقف أى محاولة لتفسير العلة ، وأشار بكل شيء إلى الضرورة ، ولكننا نجد عند لوقيبيوس إشارة إلى الإجابة على هذه الصعوبة ، فالحركة الذرية الأبدية تكون فى رأى ديموقريطس وراء كل العلل ، وهى فى ذاتها العلة ككل ، لأنه إذا كان تصور الكائن الأبدى للعالم ليست هى الذرات فى الخلاء ، وإنما الذرات المتحركة فى الخلاء ، فلن يصبح لدينا الحق فى أن نسأل عن علة الحركة أكثر من أن نسأل عن علة وجود الذرات والخلاء نفسها . ونحن نستطيع فقط أن نطالب بعلة الحركة ، إذا كانت شيئاً يأتى بعد الحالة السابقة من السكون . ولقد بدى أرسطو - بحالته التعاطفية مع النظرية - الذرية مدركا لهذا ، فهو يقول فى عبارة مشهورة أن الذريين « يعتقدون بأن الخلاء هو علة الحركة بمعنى أنه هو الذى تحدث فيه الحركة » . وإذا فكرنا فى هذا بالإشارة إلى التفكير الفلسفى قبل الذرى - فإننا نبدو فاهمين لما يعنيه .

إن الصعوبة الكبيرة لدى مذهب وحدانية الكون، وحتى فى نظرية انكساغوراس هى كيف يمكن أن نشق من الكتلة الثابتة الأصلية للمادة ، ظواهر الإدراك الحسى وتجزئة الأشياء ، والحركة ؟ لقد شعر الذريون أنهم بتقديمهم لتصور الخلاء ، إنما حلوا هاتين المشكلتين : فالمكان الفارغ لا يفصل بين أجزاء المادة وحسب ، ولكنه يمتلئ منها من الحركة أيضا . والإنصال والحركة فى فكرهم يتضمنان بعضهما البعض تقريباً ، والحركة هى جزء أساسى فى هذا التصور الجديد ، ومن ثم فهم « لا علة لها ، أو كما فضل ديموقريطس أن يطلق عليها « ضرورية » . إن الوجود الأعلى للذرات والخلاء يحمل فى طياته الحركة الذرية .

ويبقى أن نقسم العلتين الأخرتين للحركة اللتين اقترحهما بمبليوس وهما « القوة » و « الصدمة » : وفي ضوء توحيد شيشرون و « الصدمة » ، الديمقراطية بفكرة أبيقور عن الثقل ، ربما أمكن أن نفسر كلا من هذين التعبيرين على أنها إشيران حقيقة إلى الحركة الطبيعية الأصلية للذرات بواسطة القوة الداخلية أو الصدمة على أنها جزء من طبيعتها . ولكن برؤيتنا لعبارة شيشرون وهي مرتكزة بالتأكيد على تصور زائف فحواه أن ديموقريطس خصص الثقل بأنه علة الحركة ، فإنه من الأصوب ألا نضعها موضع الاعتبار . وفي هذه الحالة فإن كلا من هذين التعبيرين سوف يشيران لا إلى الحركة الأصلية للذرات ولكن إلى الحركات المشتقة الناجمة منطقيا عن الحركة الأصلية رغم أنها تعاصرها . وكنيجة لحركات الذرات في كل اتجاه . فإن هذه الذرات تتصادم في الحال بعضها ببعض الآخر ، ونتيجة لذلك تقفز إلى الوراء بادئة اتجاهات جديدة ، وهذه الحركة التي تأتي في الواقع بعد الاصطدام الأول ، والمضادة في كل الذرات ، ربما توصف على أنها راجعة « للصدمة » على النحو الذي بينه أبيقور فيما بعد . وبالمثل فإن بعض الذرات الأخرى تتقابل ، وربما تجتمع في نواة صغيرة متحدة ببعضها بدرجات متفاوتة من الارتباط الوثيق ، مكونة في الواقع البدايات الأولى للأجسام المركبة . ولكن هذه النواة تستمر في حركة دائمة ، وبواسطة القوة المرتبطة بحركات الذرات المركبة ، تنتج حركة الذرات الخاصة ككل وحيثما تكون ، وهذه هي الحالة مع « الدوران السريع » ، فتتكون الحركة بهذه الطريقة بواسطة تجمع الذرات ، وتساق بواسطة مجموعات من المراحل إلى تكوين الكون خارج الصدمة التي لا معنى لها للذرات . والآن ربما أتت بالقرب من أحد هذه التجمعات المتحركة ذرة واضحة الاستقلال فما يحدث هو أن هذه الذرة ترتبط بالحركة السابقة وتستمر معها ، ويمكن أن يقال إذن أنها تتحرك بواسطة « القوة » ، وأيضا فإن هذه الحركة هي حركة مشتقة ، ولكن بالتتابع الدقيق للحركة الأصلية ، وربما أمكن اعتبار هذه الحركة المشتقة متعاصرة تعاصرا أبديا مع الحركة الأصلية . ومن ثم فيظهر أنه لا شيء من هذين الاصطلاحين يستثنى على أنه خاطيء في تعليل أو توضيح

الحركة الذرية ، وأيضا لا شيء منهما إلا ويتوافق بأية طريقة مع الفكرة العامة التي وضعها ديموقريطس . إن الحركة الأصلية ترجع إلى « الضرورة » كجزء من تكوين الأشياء ، ولكن الحركة بواسطة « القوة » و « الصدمة » تشتق من الحركة الأصلية مباشرة .

ويبدو إذن أن ديموقريطس في توضيحه للحركة الذرية لم يبتعد عن أي عنصر أساسي في التصورات السابقة للوقيوس ، ولكننا للمرة الثانية نجد أن أفكار الفيلسوف السابق (لوقيوس) قد فسرت بنظر أثقوب وبخيال أعظم ، خصوصاً فيما يتعلق « بتذبذب » الذرات الواحدة بالأخرى ، كما أن ديموقريطس حدد بوضوح أكثر المتضمنات الواسعة للنظرية ، وعلى وجه خاص علاقتها بالفكرة الهامة عن « الضرورة » وهذا هو ما كان يجب أن نتوقعه . وأنه لشيء مرضى أن نجد أن ديموقريطس لم ينحرف في الواقع ، انحرافاً واسعاً عن التقاليد الذرية ، بما تضمنه تصوره عن الثقل المطلق من أنه علة الحركة العالمية إلى أسفل .

ويجب أن نقيم استدلالاً مشابهاً ، إذا اعتبرنا التصور الديموقريطي عن وحدة الذرات في مركبات وهو : أن النواة الصغيرة يمكن أن تهرن إما على لباب « الأشياء » ، أو على « العالم » نفسه ، وإما أن تعود كما كانت مجرد محاولات عقيمة وهناك تقرير واضح باقي لحسن الحظ وهو :

أن الذرات في حالة حرب تقوم بين إحداها وأخرى ، كلما تحركت كثيراً في الخلاء ، وهذا يرجع إلى عدم تشابهها وإلى اختلافاتها الأخرى . وكما أنها تتحرك ، فإنها تتصادم وتشابك بطريقة تجعل الواحدة منها تتصل وتقترب من الأخرى . ولا ينتج حقيقة أي وجود مفرد خارجاً عنها ، لأنه من العبث أن نفترض أن شيئين أو أكثر يستطيعان أن يصبحا واحداً . والسبب في أن الذرات تبقى مرتبطة لزمن معين ، هو أن الواحدة منها تناسب أو تفهم الأخرى كما اعتقده ديموقريطس ، لأن بعضها يكون له جوانب غير مستوية ، وبعضها يكون معقوفاً ، وبعضها يكون مقعراً وبعضها يكون محدباً ، وبعضها يكون له أشكال مختلفة لا حصر لها .

ومن ثم فقد اعتقد ديموقريطس أن الذرات تبقى الواحدة منها متمسكة بالأخرى، وتظل في حالة ارتباط ، لحين اهتزازها بواسطة ضرورة أقوى تأتي مما يحيطها فتتبعثر وتنفصل . وديموقريطس حين يتحدث عن الإتيان إلى الوجود ، وعن الافتراق أو الانفصال الذي يقابله ، إنما يتحدث لا عن الحيوانات فقط ولكن على النباتات أيضا وعلى العوالم وعموما على كل الأجسام المدركة .

وهناك نقاط كثيرة في هذا التقرير تستحق الملاحظة نوجزها في ناحيتين ، الأولى أن هذا التقرير يعتبر تحديدا وتنقيحا لآراء لوقيوس ، والثانية أنه يرسم خطوط النظرية الذرية اللاحقة . فلقد أعاد هذا التقرير من ناحية أولى فكرة « حرب الذرات » والتي ترجع إلى عدم تشابهها في الشكل ، وهذه الفكرة تعيد إلى أذهاننا الفكرة القديمة عن كره الضد لضده ، وما يتعلق بها من أن الشبيه يتحد بالشبيه . وهذه كانت لها آثار كبيرة في التوضيح اللاحق للدوران الكوني السريع ، فديموقريطس رغم أنه لم يكن متذمرا مثل أستاذه من التوسط بين السابقتين عليه ، وتوحيد أفكارهم فإنه كثيرا ما يبين تأثيرهم .

وما هو أكثر أهمية عنده هو : إصراره على الطبيعة المضبوطة لائتحاد الذرات في مركبات ، فالخلق الجديد أى النواة أو الجسم المركب لا يمكن أبدا أن يكون « واحدا » بالمعنى الدقيق ، فالذرات لا تتحد لكي تكوّن جسما جديدا ، ولكنها تحتفظ حتى في المركب بطبيعتها المنفصلة ، وتظل متباعدة بمسافات أكبر أو أصغر من الخلاء . « لأنه لمن المستحيل » — كما استشهد أرسطو بأقوال ديموقريطس في صورتها الكاملة — « للشيء الواحد أن يصنع من شيئين ، أو للشئين أن يصنعا من شيء واحد » . فالترابط هنا يكون آليا بحتا . ولقد وضع مؤلف متأخر هذه الفكرة على هذا النحو الواضح : « إن ما يبدو خليطا ، هو في الحقيقة تجاوز للذرات ، الواحدة منها تجاوز الأخرى بمسافات صغيرة ، وكل ذرة منها تحتفظ بطبيعتها الخاصة التي كانت لها قبل الاختلاط » .

وكان على النظرية اللاحقة أن تؤكد بإصرار على أن لكل ذرة في المركب أن

تحتفظ بمركبتها الخاصة أيضا . وتكملة لهذا التصور نجد أن فكرة التحطيم النهائي للمركب ، إنما تكون بانفصال الذرات الراجع إلى بعض القوى أو الصدمات الخارجية ، وهذه بالطبع هي الفكرة التي شارك الذريون بها انكساغوراس ، ولكنها وضعت هنا بوضوح كبير وكان لها أهمية متزايدة . ومن المميزات الخاصة بديموقريطس هو تنقيحه أو تصفيته للتفاصيل الخاصة بالشكل الذري ، وتأثيره على وحدة الذرات . وهذا التنقيح هو بالطبع أعظم مشاركة واضحة لديموقريطس في تفاصيل النظرية الذرية . وقد فسر النظرية الذرية لا جبا في تفاصيلها الخاصة ، ولكن كما سنرى فيما بعد ، لارتباطها الوثيق بالآثار الناتجة عن الإدراك الحسي ،

ولقد نقح ديموقريطس وأمد النظرية الذرية هنا أيضا بإنعاشه الخاص لها بالخيال . وحقيقة أن ليس هناك جديد ، ولكن ما فعله هو أنه أضاف وأنعش وأحيا الخطوط العريضة التي وضعها لوقيبوس . ويجب علينا الآن أن نتتبع أفكاره في شكل واحد للتجمع الذري وهو الدوران السريع علة خلق العالم .

— ٤ —

الدوران السكوني السريع : خلق العوائق

الدوران السكونى السريع: خلق العوالم

لم يسجل ديموقريطس أية إضافات قيمة في تفصيل تلك النقطة من النظرية . ولكن يبدو أنه فسّرهما ودعّم بكثرة أفكارها الرئيسية. ولقد رأينا في القسم الأخير كيف أن الذرات المتحركة ، في كل الاتجاهات ، خلال الخلاء ، تتصادم وتتزاخم ، وفي بعض الأحيان تتشابك الواحدة منها بالآخرى . وتبقى في تجاوز يكون تجمعات جديدة من المادة محاطة بالخلاء ، وتختلف هذه التجمعات في عدد الذرات التي تتضمنها ، وفي قوة أو تراخى وحدتها ؛ وطبقا لهذه الاختلافات يُحدد الحجم والشكل والكثافة والثقل المركب الجديد . فبعض المركبات ؛ بما أنها تتكون من ذرات وثيقة الإحكام مع خلاء قليل ، تكون صلبة وثقيلة ، أما المركبات التي تتكون من ذرات قليلة نسبياً مع خلاء كثير ، فتكون لينّة وخفيفة .

ويجب أن نفترض أيضا — رغم عدم وجود دليل مباشر على ذلك — أن ديموقريطس أدرك أن لكل تجمع من هذه التجمعات الجديدة حركتها الخاصة المميزة ، التي تكون بمثابة حاصل حركات الذرات المفردة ، المحددة باتجاه حركاتها الأصلية ، والحركات الجديدة المشتقة من « صدماتها » المتعاقبة واحتكاكاتها . ولكن مثل هذا التجمع ، لا يكون حاصلا ، في أية حالة ، على نتيجة فاعلية ، ولا يؤدي إلى تكوين العالم ، إلا حينما يسقط هذا التجمع المركب في الحركة الخاصة والدوران السريع . ومن ثم فبواسطة العملية التي أشار إليها لوقيوس أصلا والتي أعيد الاهتمام بها في ضوء الأفكار الرئيسية الديمقریطية ، ينتشر « الكون » ؛ بأرضه وهوائه وسماؤه وأجرامه السماوية .

وإذن فالسؤال الأول الذي يجب أن نسأله هنا ، هو سؤال واضح تماما وهو: ما هي علة « الدوران السريع » الذرى ؟ لقد كانت إجابة لوقيوس غامضة ، ولكن مع ديموقريطس أصبحت النظرية أكثر تحديدا . ولدينا أولا عبارة غاية في

الوضوح لديوجينيس يقول فيها « لقد قال ديموقريطس ، أن كل الأشياء تأتى إلى الوجود من الضرورة ، لأن « الدوران السريع ، هو علة جميع الأشياء . والدوران السريع يسميه بالضرورة » . وعبارته هنا قاطعة . وإذن فلقد اعتقد ديموقريطس أن الدوران السريع يرجع إلى عملية القوانين الطبيعية ، وأنه يتكون بواسطة الذرات كأثر لخصياتهم — ، وحركاتها ، وإصطداماتها . وإذا كان ديموقريطس قد سمى الدوران السريع بالضرورة ، وإذا كان هذا قد حدث بالفعل ، فليس لنا أن نفترض أنه كان يعنى بذلك أن هذا الدوران السريع مسلبة لا تفسر مثل الحركة الأصلية للذرات ؛ ولكنه يعنى بذلك الإشارة إلى حصيلة تلك الحركة ، ذات النتائج الهامة والمثيرة ، لدرجة استحقاتها للعنوان « الضرورة » . وهذا يتفق تماما ، وإلى أبعد حد ، مع ما نتوقعه من موقف ديموقريطس الرئيسى ؛ « فالدوران السريع ، له تأثير ضرورى على عملية الحركة الذرية تحت شروط معينة ، ولكن أرسطو فى مجرى مناقشته للصدفة ، وللتلقائية ، يبدو أن يقترح تفسيراً آخر ؛ إذ أنه قال بشواهد صحيحة للذريين ، ولكن هناك بعضا يعتقد بأن « التلقائية » هى العلة حتى السماء التى فوقنا ولكل العوالم ؛ لأنهم يقولون إن الدوران السريع والحركة اللذين يفصلان ويرتبان الكل فى هذا النظام إنما نتجا تلقائيا . وفى موضع آخر يبين المعقبون عليه بشواهد واضحة لديموقريطس أن « الدوران السريع يبدو أنه ينتج ويولد تلقائيا وبالصدفة » .

ويبدو أننا هنا أمام تناقض ظاهر ؛ ليس فقط بالنسبة إلى التقرير الأول عن علة الدوران السريع ، ولكن أيضاً بالنسبة إلى المبادئ الجذرية جداً فى نسق ديموقريطس ؛ فهل يمكن أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى المفكر الذى أسس نسقه على المسلبة « أن لا شئ يأتى إلى الوجود بواسطة الصدفة ، ولكن توجد لكل الأشياء علة محددة » ومع ذلك يقرر بأن الدوران السكونى السريع ، أعظم وأهم عامل فى الخلق أتى « تلقائيا وبالصدفة » . وإذا كان ديموقريطس قد فعل هذا فماذا كان مقصده ؟ إن دليل أو شاهد أرسطو لا جدال فيه ، ولا يمكن أن يكون

هناك شكاً جاداً في أن ديموقريطس قد أعطى فعلاً هذين التوضيحين الغير متوافقين ظاهرياً لأصل الدوران السريع وهما أنه « ضرورى ، وأنه يأتى إلى الوجود » تلقائياً ..

ولقد حاول بعض الكتاب المحدثين بعد أن واجهتهم هذه الصعوبة أن يبذلوا قصارى جهدهم في تفسيرها وحلها . ثم إن ناقداً (*) بعد أن سلك — بدون أن يميز بما فيه الكفاية بين هذه الحركة الذرية بوجه عام — بأن أرسطو يستخدم هنا « التلقائية » بمعناها المعتاد كنتيجة لما يحدث « عرضاً » ، أى بدون الإشارة إلى « العلة الغائية » في وجود الأشياء . ولذلك فلقد قلب هذا الناقد تصور « التلقائية » إلى تصور قوة مسيطرة خارجية تماماً مثل « العقل » عند انكساغوراس ، ومن ثم فإن القول بأن الحركة الذرية تكون « تلقائية » أصبح يعنى أنها « تنبع من ذاتها بدون علة » ، ومن ثم فإن ديموقريطس يقيم من وجهة نظر أخرى ، ما عبر عنه بقوله ، إن حركة الذرات ترجع إلى الضرورة ؛ وبالتحديد فإن الذرات تخضع هنا ببساطة عندما تتحرك ، إلى قانونها الخاص بوجودها كأجزاء متحركة بالطبيعة . وإذن فتصبح « الضرورة » و « التلقائية » متحدتين على هذا النحو فى المعنى . وهذه تسوية ماهرة ، ولكنها لا يمكن أن تقبل ؛ لأنه من الواضح تماماً فى متن السياق أنه يجب ألا يكون هناك سؤال عن الحركة الذرية بوجه عام وإنما يكون السؤال بالنسبة إلى الحركة النوعية للدوران السريع . وما هو أبعد أهمية من هذا هو ما لم ندركه فى الفقرة التى اجتهد فيها أرسطو فى تحديد المعنى الدقيق « للتلقائية » و « الصدفة » ، ووصل فيها إلى نتيجة محدده ؛ ومن هنا فإنه أوجب بأمثله الفاحصة القاطعة أن تستعمل الكلمة بمعنى مختلف تماماً .

إن الخطوة المناسبة لفهم هذا ، هو أن نبحث فى النتائج التى استقها أرسطو من هذه النقطة التى نحن بصدد حلها . فلقد كانت كل مناقشة أرسطو فى الطبيعيات ،

(*) Liepmann : Die Mechanik der Leucipp - Democritischen Atome p.p. 34-35.

مساقة بلغته الفلسفية الخاصة ، ولقد أشار مباشرة إلى تصورهم عن « العلة الغائية » وهو يشير إلى « الصدفة » وإلى « التلقائية » . والنتيجة التي توصل إليها هي أن « التلقائية » هي تلك التي تحدث أو تأتي إلى الوجود « بالعرض » أى بدون الإشارة إلى العلة الغائية ، وأن حوادث الصدفة ما هي إلا تقسيم للتلقائية وتتم بالافعال التي تكون مادة للاختبار المتعمد . والآن فإن هذا لا يمكن أن يكون في الحقيقة متوافقاً مع دقة أفكار الذريين ولكن الأمر الذي له قيمته هنا هو أن الذريين عندما يقولون بأن الدوران السريع « تلقائي » ، فإن جزءاً من مقصدهم ينتجه نحو إبعاد الغرض أو الخطئة ؛ إن الذرات لا تكون نفسها في الدوران السريع لكي ينتج الكون ؛ فليست هناك خطئة سواء في أجزاء الذرات أو في أجزاء أى قوة دخيلة . إن الذرات تقع في الدوران السريع « عرضاً » أو « كيفما اتفق » ، والنتيجة التي تتم بواسطة عملية الضرورة الدقيقة - هي العالم .

إن مقعد ديموقريطس كانت بلا شك مضادا للغائية ؛ وذلك كما رأينا كان واحداً من أهدافه الكبيرة نحو تدعيم « الضرورة » كأساس للنسقة وهناك نقطة أساسية بقيت دائماً في العرف الذري ؛ وهي أن خلق العالم لم يكن نتيجة لخطئة ، فقد تحدث شيشرون عن التحام الذرات الذي ينجم عنه الكون ، على أنه تلاق اتفاق أو عرضي ، كما أن لو كرتيس صوّر الوضع على نحو سليم في عباراته المشهورة : « وليس بخطئة » أخذت البدايات الأولى الأشياء مكانها ، كل في ترتيبها ، بواسطة عقل مدرك ؛ كما أنها لم تتم بالفعل بالاتساق على أى الحركات يجب أن تبدأها كل منها . ولكن لسبب هو : أن الكثير منها ، والذي يتغير بطرق متعددة خلال العالم ، يضطرب ويصطك بالصدمات ، من زمن غير محدود ، وبمحاولته التحرك والاتحاد على أشكال متعددة فإنه يقع في النهاية في نفس الميل من حيث هو وبذلك يخلق عالم الأشياء ويتماسك معا . فليس هناك بالطبع في فكرة « التلقائية » أى شيء لا يتناسب أو لا يتفق مع الفكرة الأساسية « الضرورة » ؛ فتكوين الدهان السريع هو حيلة العالم الطبيعية ؛ الشكلي ، والحجم ، والحركات ،

واصطدام الذرات ، ولكنه غرضي أو اتفاق لانه غير محتم كلية بواسطة غرض أو خطة .

ولم نفي لاشك أن هذا كان إلى حد ما التصور الديموقريطي ، لانه ليس تفسيراً مرضياً تماماً . وذلك لكونه قائماً على التصورات الأرسطية التي لم تكن حاضرة لديموقريطس بتمامها . ويمكن أن نصل إلى نتيجة أكثر إقناعاً إذا استطعنا أن نحدد تصور ديموقريطس الخاص « بالصدفة » ، و « للتلقائية » . ونحن في وضع نستطيع أن نقوم به فيما يبدو لي . فلقد أخبرنا أرسطو ، أنه حتى أولئك الذين اهتموا تماماً بأن كل معلول يمكن أن يشير إلى علة محددة (ويجب أن يضم إليهم الذريون حتى ولو لم يكونوا هم الوحيدين في تصوره فإنهم اعتادوا أن يقولوا : إن بعض الأشياء ترجع إلى الصدفة ، وبعضها لا ترجع إليها . فتصور « الصدفة » ، إذن يجب أن يتفق مع مصطلح « الضرورة » . ولقد احتفظ لنا أرسطو لحسن الحظ ، بإشارة عن طبيعة هذا التصور ؛ فهو يقول إن الشخص الذي يقرر بأن الدوران السريع ينتج تلقائياً ؛ يميز بين خلق هذا الدوران السريع وبين خلق الحيوانات والنباتات ولأنه ينتج من حبة واحدة زيتوناً ، ومن حبة أخرى رجلاً ، ولا يوجد هنا بوضوح أى سؤال عن مثال يحدد خلق هذا أو خلق ذلك أن ما يجعل خلق الزيتون والرجل مختلفاً عن خلق العالم ، هو بوضوح البذرة المحددة ، ويمكن لفرد أن يقول فيما يتعلق بهذه البذور أنها يجب أن تنتج زيتونة أو رجلاً ، ولكنه بالنسبة إلى الذرات المتحركة في المكان والمتصادمة فإن من المستحيل أن نقول : أى هذه الذرات سيسقط في الدوران السريع ؛ لأنه لا يوجد شيء خاص في طبيعة الذرات يحتم هذا ويبدو إذن أنه كان لدى الذريين تصور على دقيق « بالصدفة » فهم يعلمون أن لكل شيء علة ، وأن « الضرورة » تحكم الكل ، ومع ذلك فإننا في كثير من الحالات لا نستطيع أن نتكهن أو نتنبأ بما سيحدث ، ولا نستطيع أن نصل إلى العلة ، ونحن ننسب مثل هذه الحوادث إلى « الصدفة » . ولقد ظهرت هذه الفكرة بواسطة فقهاء أخرى لمناقشة أخرى أرسطية ، بدا فيها أرسطو وكأنه يضع نصب عينيه

رأى ديموقريطس وهذه الفقرة هي : « إن العلل التابعة والناجمة عن الصدفة ، يجب أن تكون غير محددة ؛ وهذا هو السبب في أن الصدفة تبدو وكأنها تنتمي إلى اللا محدد . كما ليس في إمكان الإنسان أن يتحقق ويتثبت منها . » وإذا قارنا هذه الفقرة بعبارة دوكسو جرافر التي يقول فيها إن ديموقريطس اعتبر الصدفة « كلمة لا يمكن لعقل الإنسان أن يتحقق منها » ، فإن الشك بعد ذلك لا يكون مقبولا . ولقد ثبتت هذه النقطة نهائياً ، حينما وجدنا سيمبليقيوس يتحدث عن تصور ديموقريطس ، « للتلقائي » أو الآلي « كلمة غير محددة » . إن التصور الذري للصدفة ، إذن هو كما قلنا ، تصور ذاتي خالص يتفق مع الرأي العلمي للطبيعة ؛ إن الصدفة ، ليست قوة خارجية تأتي لتفسد أعمال « الضرورة » بواسطة إنتاج نتيجة لاعلة لها ؛ إنها ليست إلاتوضيحا وظهوراً عادياً وتاماً لهذه « الضرورة » ، ولكن حدود الفهم الإنساني تجعل من المستحيل علينا أن نحدد ماذا تكون العلة . وهناك حالات خاصة : مثل تجمع الذرات من شكل معين ، والحجم ، والوضع ، والنظام ، والحركة ، صنعت جميعها لأجل إنتاج الدوران السريع وكل العمليات ليست إلا منفذة للقوانين العالمية للعلة والمعلول ؛ ولكننا لا نستطيع أن نعرف ماذا تكون تلك الحالات ، ومن ثم فإننا نصنف ما ينتج إلى « الصدفة » . إن أبيقور الذي كانت فكرته عن « انحراف » الذرات « في وقت أو مكان معينين » متنافضة بالتأكيد مع الضرورة الكلية ، وجد نفسه منساقاً إلى قبول وجهة نظر مختلفة بعض الشيء عن الصدفة . ولكن التصور الديموقريطي المبتعد عن أي تناقض مع مبادئه الأساسية ، كان متوافقاً تماماً مع هذه المبادئ ، وكان يشكل مثالا طيباً لتوافق وإتقان تنكيره ، كما كانت فكرته عن أصل الدوران السريع بعيدة عن الاضطراب والغموض لأنه أوضحها وقواها ، فالدوران السريع نتج كحقيقة لا يمكن تحاشيها للعمليات الطبيعية ، ولكنه لم يكن تابعا لمثال معين كما أنه لا يمكن الإنسان التنبؤ منه .

ولم يعط ديموقريطس وصفاً منفصلاً لتصوره لعملية تكوين العالم في الدوران

السريع . ومن ثم فإن ما فُحص عن هذه الفكرة عند لوقيوس اعتبر على أنه مقبول لدى الذريين بوجه عام . ولكن ربما كان لنا أن ندرس هذه الفكرة في بعض نواحيها من جديد في ضوء الأفكار الديمقراطية العامة ؛ خصوصاً وأنها تلقى مزيداً من الضوء على المشكلة المتنازع عليها المتعلقة بمكان « الثقل » في النسق الديمقراطي .

ويجب أن نشير هنا إلى أننا لم نجد أى آثار في نظرية لوقيوس عن خلق أو تكوين العالم الثقيل سواء كعلة فاعلية أو كعلة منتجة ، لأنها الذرات الأكبر أو ذات الكتلة التي عن طريق امتدادها ، تكون قادرة على تقديم مقاومة للدوران السريع ، ومن ثم تتجمع عند المركز ، أما الذرات الأصغر والأدق فيضنط عليها ، وتحمل حول الحركة الدائرية الكاملة للدوامة . وهكذا فنحن نرى السبب في موافقة الرواة ، في إبتكارهم لإلحاق الثقل المطلق إلى الذرات بواسطة ديموقريطس ، ومازلنا نرفض قبول افتراض الخاصية الأولى للثقل كعلة للحركة إلى أسفل وكسبب لاصطدامات الذرات ، وما ينجم عنها من تكوين للدوران السريع .

إن الذى كان يعنيه أرسطو إذن حينما قرر أن « ديموقريطس كان يقول أن كل الجزئيات غير المنقسمة تكون أثقل تبعاً لزيادة كتلتها ، أو ما قرره في مكان آخر « بأن الأكبر منها هو الأثقل » ، هو ما نجد أنفسنا الآن في وضع يسمح لنا بتفسيره أو بالإجابة عليه . ويجب أن نلاحظ هنا ثلاث نقاط في المناقشة الارسطية : —

١ — لأنه لم يتحدث مطلقاً عن الذرات على أنها — وبفضل وجودها — مادة صلبة تمتلك « الثقل » ، ولكنه يتحدث فقط عن بعض الذرات على أنها « أثقل » أو « أخف » من الأخرى . وفي فقرة مشهورة بين لنا « أن الفلاسفة السابقين لم يتكلموا أبداً عن الثقل المطلق أو الخفة ، ولكنهم استخدموا هاتين الكلمتين نسبياً . لأنهم لم يقولوا ما هو « الثقيل » أو ما هو « الخفيف » ولكنهم قالوا فقط ما هو « الأثقل » وما هو « الأخف » بين الأشياء التي لها ثقل » . وفي كلمات أخرى فإن

م — ديموقريطس

— • —

المفكرين الأولين ، لم تكن لديهم فكرة عن ثقل الشيء كخاصية مقارنة لحجمه أو شكله ولكنهم فكروا في الثقل كأثقل وأخف من حيث تقديم الشيء لمقاومة أكثر أو أقل أمام القوة المحركة الخارجية .

٢ — وقد فكر أرسطو خلال مناقشته للثقل بشكل كوزمولوجي ، واعتبر ، الثقل ، على أنه اتجاه ، إلى أسفل ، أى تجاه المركز ، واعتبر ، الخفة ، على أنها اتجاه إلى أعلى أى تجاه الخارج . وهذه الفكرة ليست غريبة علينا ، لأن تأثير الثقل في الممارسة العادية هو الحركة ، إلى أسفل ، أو كما نقول تجاه الأرض ، على الرغم من أن الاتجاه المطلق لمثل هذه الحركة هو مضاد بالضبط للجهة المقابلة لنا من الكرة الأرضية .

٣ — إن النقطة الرئيسية فيما يتعلق بديموقريطس هي أن الثقل مشتق ومناسب للحجم ؛ فالذرات الأكبر هي الأثقل .

وإذا طبقت الآن الفكرة الأرسطية على نظرية خلق أو تكوين العالم الذري ، كما فسرت عن طريق ديوجينيس ، فإنه يبدو أن هذه الفكرة تناسبها تماما . وليست هناك أية أسئلة عن الذرات الحرة المتحركة في خلاء لا حدود له ؛ وليست هناك أية أسئلة عن الذرات الحرة المتحركة في خلاء لا حدود له ؛ وليست هناك أية أسئلة عن الذرات المتحركة في خلاء لا حدود له ؛ ولكن الأسئلة إنما تكون عن الدوران الكوني السريع الذي لا تغنى فيه ، فوق ، و ، أسفل ، شيئا إلا اتجاه المركز أو خارجا عنه . والذرة ، الأثقل ، هي ما تكون بالضبط ، الأكبر ، ومن ثم تتحرك تجاه المركز ؛ لأنها أكثر قدرة على مقاومة القوة الدخيلة للحركة الدائرية ، وهي أثقل لا يسبب ثقلها المطلق ولكن — استنتاجا فقط — لأن الأكبر يكون أكثر صعوبة في التحرك ونستطيع أن نقول بدون أن نحمل اللثة فوق طاقتها ، إن الذرة الأكبر حاصلة عن ثقل أكبر ، أى قوة مقاومة أكبر . ولكن لا على وزن أكبر . وهذا التقدير المعطى إنما نتج عن التقابل — الذي اقتبضه أرسطو من

ديموقريطس — بين الذرات الصلدة التي يتناسب ثقلها بالضبط مع حجمها وبين الأجسام المركبة حيث يكون الثقل النسبي للأشياء من نفس الحجم مختلفا تبعاً لاختلاف كمية الحلاء الداخلة في تركيبها ، ومثال ذلك أن قطعة من الصوف أخف من قطعة من البرونز من نفس الحجم ؛ لأنها تحتوى على حلاء أكثر ، ونحن هنا بلا شك داخل الكون ، و د الثقل ، يعنى الاتجاه نحو المركز ، ولكن الصوف خفيف لأنه يحتوى على حلاء أكثر في كتلته ومن ثم فإن أقل مادة خالصة تجذبه ، حيث يكون ، تجاه المركز .

إن لغة أرسطو تنطبق في الواقع — وتنطبق فقط — على الذرات داخل الدوران السكونى السريع ، ولقد أظهر هذا التصور اتفاقاً بين الآراء الظاهرة الاختلاف في العرف عن ديموقريطس . ولقد كان الرواة على صواب حين أنكروا إلحاق الثقل إلى الذرة كخاصية ثالثة مع الحجم والشكل ، لأن الذى يقرر هذا إنما يتحدث من وجهة النظر الأبيقورية التى تقرر أن الثقل هو علة الحركة العمودية الأصلية المتجهة إلى أسفل . وليس هناك شك من جهة أخرى أن ديموقريطس قد تحدث — كما قرر أرسطو — عن د أثقل ، و د أخف ، الذرات ، وقال عن الأثقل ، أنه كيفية مشتقة ومعتمدة على الحجم ، وتدعى إلى الوجود — حيث هى — في الدوامه ، على أنها معاكسة للحركة الدائرية للدوران السريع . وذلك في الواقع تعبير مختصر يشير إلى ما هو غير متضمن في وصف ديوجينيس لنظرية لوقيبوس .

وقد سلّم ديموقريطس مثل لوقيبوس بأن العوالم لا متناهية في العدد ، ولكنه أضاف إضافات هامة إلى النظرية بتنقيحه ، وبإتقانه معرفة الاختلافات بينها . ومن ثم قدّم لنا تفاصيل تتعلق بنمو العوالم وتدهورها وتحطيمها . ولقد مُجمّع كل هذا في الوصف التقليدى المشير التالى :

إن العوالم غير محدودة في العدد ، ومختلفة في الحجم . وفي بعضها لا يكون هناك شمس أو قمر ، وفي بعضها تكون هذه الشمس والقمر — أكبر بما هي عليه

في عالمنا ، وفي بعضها الآخر يكون هناك عدد أكبر لها . والمسافات بين العوالم غير متساوية ، وفي بعض المراكز توجد هناك عوالم أكثر ، وفي الأخرى توجد عوالم أقل : بعضها ينمو ، وبعضها يصل إلى عنفوان شبابه ، وبعضها الآخر يتدهور أو يأتي إلى الوجود من جزء واحد ويسقط في الآخر . والعوالم تتدهور الواحدة تلو الأخرى ، بواسطة الاصطدام . وبعض العوالم تكون بدون مخلوقات حية وتكون كلها رطبة ... والعالم ينمو إلى عنفوان شبابه لدرجة عدم استطاعته قبول أية إضافات من الخارج .

وهناك في الحقيقة حرية في التأمل ، وشجاعة في التخيل ، في هذه الأفكار التي تتقابل بالفعل مع الأفكار الجسورة والمحددة المنسوبة إلى لوقيوس . ولم يكن ديموقريطس مستعداً فقط لتخيل أو لإدعاء لا تنهاى الدوران السكونى السريع في العالم ، وإنما كان مستعداً أيضاً لأن ينظف كل مكان في تخيله ، وأن يسلم بالاختلاف بين عالم وآخر؛ ذلك الاختلاف الذى شاهده بين أعضاء نفس أنواع الأشياء في العالم الواحد . ولقد بين لنا ديموقريطس ، أنه في بعض المراكز المنتشرة في المكان، توجد عوالم مغلقة ومعتشدة بكثافة، وأنه توجد عوالم أخرى أقل في الإحتشاد ، وبينها مسافات كبيرة من الخلاء آهلة بالذرات الحرة . وتختلف هذه العوالم فيما بينها من الداخل أيضاً. إن ديموقريطس لم يكن مقيداً بخبرته عن عالمنا ذى الشمس والقمر والنجوم ، ولكنه استطاع أن يتصور عوالم بدون شمس أو قمر ، وأن يتصور أن هناك عوالم جديدة لا توجد حياة فيها بواسطة الرطوبة التي تساعد على ذلك. وهناك عمق رائع في رأى المتعلق بكل هذا يبدو أنه يضيف مقاماً أصيلاً للنظرية الذرية .

وربما تكون فكرة المراحل المختلفة للنمو في العوالم أكثر أهمية للتطور اللاحق لهذا النسق ، فليست كل هذه العوالم « كاملة » ولكن بعضها ما يزال يتزايد ، بينما يبدأ البعض الآخر في التدهور. وربما تكون الفكرة العامة قد اقترحت في مراحل عالم امبادوقليس الذي قام عن طريق « المحبة » و « الكراهية » ، ولكن هذه

الفكرة فُسرت هنا بطريقة أقل تعسفية ويمكن أن نلاحظ على وجه خاص ، تلك العبارات الرائعة التي تحتوى على جرثومة النظرية ككل عن النمو والتدهور: فالعالم كالتركيب العضوى الحى ، يستمر فى النمو بقدر ما يستطيع أن يأخذ فيه ، وبقدر تمثله للحادثة الذرية الدخيلة. ولكن لا يمكن أن يستمر هذا حينما يصل نهائيا إلى فترة معينة تزيد فيها فقدانه للحادثة على كسبها ، ومن هنا يحل فيه التدهور والانحلال النهائى . ولأننى أعتقد بأن الفكرة القائلة بأن العالم قد ينمو فى جزء واحد ويتدهور فى جزء آخر خاصة بديموقريطس ، وأنه يمكن فهمها بأقل صعوبة ممكنة خلال المبادئ الذرية، ولكنها دليل بعيد على وضوح خياله فى إدراكه لاختلاف الأحوال بين العوالم اللامتناهية .

ولقد أقام ديموقريطس أيضا من الوهلة الأولى فكرته عن التحطيم النهائى للعوالم ، فكما أن للعالم ميلاد فى العالم الكونى ، فيجب تماما أن يمر ويتحلل مرة فمرة إلى ذراته المكونة له ؛ وهذه الذرات وحدها هى الأبدية ، كما ويمكن لهذا التحلل النهائى أن يحدث داخليا كنتيجة لاستمرار عمليات التدهور ، ولكن ديموقريطس — بجهد خيالى رائع — يتصور احتمالا آخر وهو : أنه كما يمكن للركب الذرى العادى أن يتحلل نتيجة « للصدمة » التى تفصل تلاحم ذراته ، كذلك فإن التركيب العضوى الضخم للعالم ، يمكن أن يتحطم بواسطة تصادمه مع عالم آخر . وهذه الفكرة ليست غريبة ولكننا لا نتصور على وجه الدقة العوالم على أنها متحركة فى المكان — وهى الفكرة التى لا نجد عليها دليلا عند الذريين — وإنما نتصورها على أنها شئ ينمو فى كتلة حتى يتصادم عالم منها بعالم مجاور له وهكذا. ويبدو أن هذا يؤلف الصورة التى تقدم فى توضيح مختصر آخر وهو أن : « العالم يتحطم حينما يغلب عالم أكبر عالما أصغر » . ونستطيع أيضا أن نتصور أن « العالم الأكبر » يتلغى الذرات المكونة للعالم الأصغر فى تركيبه العضوى الخاص . وأخيرا فإن لدينا دليلا يتابعه ديموقريطس ليؤيد به الذرات المتحللة للعالم المتحطم ربما أمكن أن تضم نفسها فى شكل آخر ؛ « فعوالم ديموقريطس تتغير إلى عوالم أخرى مصنوعة من نفس الذرات ؛ ومن ثم تصبح العوالم لها

نفس التكوين ، ولكن ليس لها نفس الشخصية . وهذا التأمل لا يظهر هنا من ناحية أخرى كإشارة إلى العوالم ولكنه يظهر بوضوح مشوق كإشارة إلى ارتباطه بالجسم الإنساني . وهذا دليل آخر على تشابه تناول الذريين لكل من التكوين العضوي للجسم الحي والعالم . ولقد أتقن ديموقريطس أفكار النمو ، والتدهور ، والتحطيم ، أكثر من أى توضيح حالى . وهذا يقودنا إلى الافتراض بأن هناك — على أى مستوى — ما يكفى لأن يبين الكثير الذى يدين به ابيقور لديموقريطس فى هذه النقطة ، وما يبرهن مرة ثانية على جرأة وعمق تأمل ديموقريطس .

— ٥ —

عالمنا : الأجسام السماوية والأرض

٥ - عالمنا : الأجسام السماوية والأرض

لقد لوحظ فيما يتعلق بنظرية لوقيوس ومتضمناتها عن عالمنا ، أن لوقيوس لم يكن لديه اهتمام كبير بالأمثلة التي تدار حول هذه المسألة ، وأنه عاد بروح رجعية إلى النظريات الفجة للأيونيين الأولين ، مهملاً نتائج الملاحظة والتأمل لدى المحدثين والمعاصرين له ، ومن ثم فيوجد بناءً على هذا الاعتبار دليل على تغير ملحوظ في الاتجاه نجده عند ديموقريطس . وإننا نستطيع بالتأكيد في هذا الجزء من النظرية الذرية أن نشير بيقين أكثر إلى الاختلافات المحددة في الرأي بين كل من لوقيوس وديموقريطس . لقد بدى ديموقريطس على أن لديه اهتماماً حقيقياً بهذه الموضوعات ، وهذا كان له اعتباره الكبير في تطور الأفكار منذ وقت المدرسة الأيونية ، كما كانت توضيحات ديموقريطس كالمعتاد ذات نظر ثاقب وتأمل جسور .

فلقد قلب ديموقريطس أولاً النظرية اللوقيبية الغريبة التي تتعلق بالمواضع النسبية لمدارات الأجسام السماوية ، وسلّم بأن القمر أدنى (أى أقرب من الأرض) وتليه الشمس ، ثم الكواكب الثابتة ، أما فيما يتعلق بالكواكب السيارة فإنها ليست جميعاً على ارتفاع واحد . وهذا تقدم محدد ، ويمكننا أن نلاحظ أن ديموقريطس قد ميز بوضوح بين الكواكب الثابتة وبين الكواكب السيارة ، ويبدو أن النوع الأخير من الكواكب لم يكن معروفاً لدى لوقيوس . ولقد استخدم ديموقريطس أيضاً ترتيبه هذا في تفسير الحركات الظاهرة للأجسام السماوية والتي أولها لنا لوكريئس بوضوح ؛ إذ أنه يخبرنا بأن ديموقريطس سلّم بأن الأقرب هو مدار جسم أرضي ، والأقل قرباً يتأثر بالدوران السريع . فحركة القمر هي أبداً الحركات ، ثم تأتي الشمس بعده ، ثم حركة الكواكب الثابتة وهي الأسرع . ويرى ديموقريطس أن الخداع البصري هو الذي تترتب عليه ظهور الكواكب على أنها ثابتة . وظهور الشمس والقمر على أنهما يتحركان في اتجاه مضاد لحركتهما

الحقيقية ، وظهور القمر على أنه أسرع من الشمس . وهذه الفكرة العبقريّة تماماً والتي أخذت مكانها طويلاً في علم الفلك إنما تهمننا على وجه الخصوص لتوافقها مع الرأى المأخوذ من طبيعة الدوران الكونى السريع وتقديمها مثالا آخر د لمقاومة الوسط . ولقد أجهد ديموقريطس نفسه بوضوح فى التوفيق بين آرائه الفلكية ونظريته العامة عن العالم ،

وبالنسبة إلى طبيعة الأجسام السماوية ، فلقد جرى العرف أيضا على أن نوعز الاهتمام بتركيبها العام إلى ديموقريطس . ونحن نتذكر أن لوقيوس سلّم بأن الشمس والقمر والكواكب هى كتل من المادة المأخوذة من العالم الخارجى بواسطة القشرة الخارجية للعالم التى التهمت أو اشتعلت عن طريق سرعة حركاتها فى الدوران السريع . ولقد نظر ديموقريطس إلى بنائها من وجهة نظر ذرية ، وقرر أنها تتألف من ذرات ناعمة ومستديرة ، كما هو حادث بالنسبة إلى النفس ، فالشكل المستدير كما هو معتاد فى النظرية الذرية يرتبط بالحركة ومن ثم يرتبط بالنار .

وهناك فقرة مثيرة وطريفة تبدو وكأنها نوعز محاولة ربط هذه النظرية الجديدة بفكرة لوقيوس وهى أن الشمس والقمر لهما حركتهما المميزة ، وكأنا فى البداية حاصلين بالتأكيد على طبيعة دافئة ، ولم يكونا — إذا تكلمنا بوجه عام — متلائين ، ولكن على العكس كأنا يشابهان طبيعة الأرض لأنهما أتيا — قبل أى شئ — إلى الوجود بالتأسيس المنفصل للعالم وبعد ذلك ، وحينما ازداد حجم فلك الشمس ، دخلت النار فيه ، إن فكرة لوقيوس عن الطبيعة الأرضية الأصلية للشمس والقمر قد بقيت ، أما التغيير الذى حدث فلم يكن هنا عن طريق الدوران وإنما عن طريق احتواء الذرات الدائرية للنار . إن هذه الفكرة الجديدة لها وقعها ، على الرغم من أنها — إلى حد ما — فكرة مختلطة . هذا وعلى الرغم من أن عبارة أحد الرواة التى يقول فيها إن الشمس طبقا لديموقريطس د كتلة حمراء ساخنة أو حجر نارى ، قرأ بشك كبير ، كما فعل انكساغوراس ، إلا أنها ليست متعارضة مع الفكرة العامة .

ولكن هناك عبارة لشيشرون أكثر تأكيداً تقول ، أن ديموقريطس كان يعتقد بأن الشمس كانت كبيرة ، ، وتشير هذه الفكرة إلى التعارض مع رأى الذى كان أبيقور منساقاً إليه باصراره على صحة الدليل على الإدراك الحسى .

ولقد أتت لدينا فكرتان مثيرتان عن القمر ، الأولى فجأة مثل الأخرى . أما الأولى فهي محاولة لتفسير ضوء القمر الكامل : « فحينما يأخذ القمر موضعه فى خط مستقيم مع الشمس التى تعطيه الضوء (أى حينما يكون القمر بالضبط بين الأرض والشمس) فإن القمر يأخذ الضوء فيه ، ويتصل الشعاع الشمسى ، ومن ثم فإنه من الطبيعى أن يكون القمر نفسه مرئياً ، وأن يُظهر الشمس من خلاله ، . وهذه الفكرة الشاذة التى تقول أن ضوء الشمس يُرى من خلال القمر ، انتقدت بقسوة من بلوتارك ، كما أنها كانت تتعارض وتتناقض مع رأى أمبادوقليس الذى رأى بصواب كاف أن هذا هو الوضع الذى يحدث كسوف الشمس . وإذا كان ديموقريطس قد تحقق من أن ضوء القمر يرجع إلى الشمس فإنه ل يبدو غريباً مع ذلك أن يخترع مثل هذه النظرية الفاسدة .

وعلى العكس من ذلك يبدو أن ديموقريطس قد أجاب على المشكلة : لماذا يشبه القمر كثيراً الأرض ، بلحاظية خاصة قائلاً أن ذلك يرجع إلى « ظل الأجزاء العالية فيه : لأن للقمر وهدات ووديان . وتتساوى نظرية ديموقريطس فى المجرة من حيث الإثارة مع الفكرة السابقة ، ولقد وصف نظريته فى المجرة على أنها « شعاعات متصلة لكثير من النجوم الصغيرة الدائمة تلمع مما بسبب تراحبها الكثيف . وهناك وصف آخر أطول وأكثر شرة ، ولو أنه ينسب إلى انكساغوراس ، ولذلك فليس هناك محل لتمجيد ديموقريطس لأجله هو .

إن المجرة هى ضوء كواكب معينة ، لأن الشمس حينما مرت ليلاً تحت الأرض ، فإن ضوءها كان لا يزال يسقط بالتأكيد على الكواكب التى فى أعلى

الأرض ، ومن ثم أصبح ضوء الكواكب الذاتي غير مرئي لأنه تعرقل بواسطة أشعة الشمس . إن ظل الأرض ارتفع أمام بعض الكواكب ، فأبقتها في ظلام بحيث لا يصل إليها ضوء الشمس . والضوء الذاتي لهذه الكواكب يكون مرئيا والمجرة هي هذه الكواكب .

ولقد أثر هذا الرأي بدون شك في فكرة ديموقريطس عن شكل الأرض ؛ فلقد تخلى على وجه التحديد عن فكرة لوقيوس عن « كروية شكل ، الأرض ، وقال إن الأرض ذات « شكل مستطيل » طوله يمثل واحداً ونصف من عرضه . وهذا التكوين يوافق أو يناسب المحيط العام للمجرة . ويبدو أن ديموقريطس كان يحاول هنا أيضاً أن يقيم وصفه المفصل في كل متناسق بدلا من الخليط الاتفاقي الأفكار الذي أَرْضَى لوقيوس . ولقد تابع ديموقريطس لوقيوس في التسليم بأن الأرض تميل ناحية الجنوب لأن الجو هناك أضعف ؛ ولأنه يكون غير مختلط في الشمال ، ويكون مختلطا في الجنوب . ومن ثم فإن الأرض تكون ثقيلة في الجزء الجنوبي حيث تكون فيه وفرة في الثمار والإنتاج . ونحن لا نعلم ما إذا كان ديموقريطس قد استخدم هذا الميل الأرضي مثل لوقيوس في تفسير الليل والكسوفات أو الخسوفات أم لا ، إذ يبدو أن نظرية المجرة توعز بنظرة عقلية أكثر من « ثورة » الشمس اليومية . ولكن فكرة ديموقريطس الغربية عن ضوء القمر ، تُظهر أن ديموقريطس لم يتقدم فيها أكثر من لوقيوس في تحديد علة الخسوفات . إن حكمه بأن الأرض وكانت في البدء تتجول بسبب صغرها وخفتها ، حتى جاء الوقت الذي أضحى فيه سميكة وثقيلة ومن ثم أصبحت ساكنة ، هي بالضبط متوافقة مع نظرية الدوران السريع . ومع أن وصف الأجسام السماوية عند ديموقريطس هو جمع غريب بين كل من حدة النظر وبين الغباء ، فإن هذا الوصف يبدو على الأقل متوافقا مع ذاته أولا ، ومع النظرية الذرية بوجه عام ثانيا ، أكثر من تلك الأفكار المختلطة والفجة التي تتصل بلوقيوس .

وأكثر ما عالج ديموقريطس هو بعض الظواهر السماوية والأرضية المعينة ،

التي ربما يكون من المناسب أن نضعها موضع الاعتبار . فلقد فسر ديموقريطس بغرابة النجوم ذات الذوائب على أنها خداع بصري ينتج عندما يقترب كوكبان جداً من بعضهما لدرجة حدوث « مظهر متصل » ، لجسم واحد . وهذه الفكرة ترتبط بإحكام بنظرية حدوث المجرة . وأنه لأمر له مغزاه أن نذكر — أن هذه الفكرة — اتعمت بقوة بانكساغوراس اتصالها بديموقريطس .

كما أن نظرية ديموقريطس عن الرعد والبرق كانت متقنة وبينة الإختلاف عن فكرة لوقيوس الفجة : « فالرعد يحدث بواسطة التجمعات غير المستوية للذرات ، والتي تجسّر السحابة التي تحيط بها على الاتجاه إلى أسفل . والبرق هو تصادم السحب ، ويسبب هذا التصادم تجمّع أجزاء النار الناتجة معا ، كلما احتكت الواحدة منها بالأخرى خلال فتحات الخلاء العديدة في مكان واحد تخرج منه . والصاعقة تنتج عندما تتكون الحركة الهابطة في سحابة ما من أجزاء النار الناتجة ، التي تكون أنقى وأدق وأكثر استواء أو كما كتب هو نفسه (أنسب إحكاماً) . والأمطار العمودية أو الدوامية تحدث حينما تنزع تجمعات النار بخلاء أكثر في أماكن خلوت تام ، وبنوع من الأغشية الخاصة التي تحيط بها ، ومن ثم تتكون في أجسام ترجع إلى هذا الخليط ذى العناصر المتعددة وتهوى إلى الهاوية ، . إن الإشارة إلى الصواعق والضواغط هي أمر يميز في علم الأرصاد الجوية التقليدي ، ولكن الفكرة كلها بحث في ضوء المصطلحات الذرية .

ولقد أعطى ديموقريطس أيضاً تفسيراً للزلازل : « فالأرض تكون مليئة بالمياه ، وتستقبل أيضاً كمية كبيرة من الأمطار ، وهى تتحرك بهذه الوسائل ، لأنه حينما تفرط المياه في الزيادة بحيث لا تستطيع الأماكن الفارغة أن تحتويها ، فإن هذه المياه تأخذ طريقها قسراً ومن ثم تسبب زلزالاً ، . وفي أجزاء أخرى من كتب ديموقريطس نجده مشغولاً بانساقشة الشعبية عن العبادة القديمة ، مثل

علة فيضان النيل . وكما اكتشف حديثاً ، فلقد كشفت لنا أوراق البردي عن محاولة لتفسير ينابيع الملح .

وفي مقالة مفصلة أعطانا ديموقريطس شرحاً مسهباً عن المغناطيس وخصائصه أن الشبيه يجذب دائماً إلى الشبيه ، فالحديد والمغناطيس يتكونان من ذرات متشابهة ومن ثم فهما يتجهان إحداهما إلى الأخرى وتملأ الأماكن الخالية ، ومن ثم فإننا نرى الجوهريين في حالة اتصال . ونحن نرى هنا كما رأينا في نظرية خلق أو تكوين العالم أن الفكرة القديمة « الشبيه للشبيه » قد جذبت ديموقريطس بقوة ، ولكن أفكاره عن الشكل الذري والحجم أعطت هذه الفكرة أيضاً معقولة جديدة . وهذه النظريات المتنوعة ربما لا يكون لها قيمة كبيرة في ذاتها ، ولكنها بدأت ببعض الأبحاث الدائمة للتأمل الذري وكشفت عن أصل الكثير من المناقشات المتراكمة والشاذة التي برزت كثيراً في الخطاب الثاني لايقور وفي الكتاب السادس للوكرتيس .

وهناك دائرة كبيرة أخرى للبحث تعقبها ديموقريطس باهتمام وانتقار كبيرين ، وتشمل علم الحيوان وعلم وظائف الأعضاء . ولقد سجل لنا تراسيلوس ثلاث كتب في هذه الموضوعات ، ووصلنا بالفعل بمجموعة كبيرة من هذه المعلومات ، خاصة بنظريات ديموقريطس . ومن الصعب أن نجد فيما وصلنا أي شيء ذرى على وجه خاص ، كما أن تأملات ديموقريطس كانت بدون شك موحى بها من نفس الاهتمامات المعاصرة بهذه الموضوعات والتي أعطت انكساغوراس نقطة البدء في علم وظائف الأعضاء بسبب نظريته الرئيسية عن تكوين المادة .

وليس هناك في الآراء المسجلة ما لا يتفق مع النظرية الذرية ، ويمكن أن يعد أمراً يقينياً أن ديموقريطس قد أجهد نفسه كثيراً في التوفيق بين نظرياته هنا وبين مبادئه الرئيسية كما فعل في مجال علم الفلك . ولقد أظهر ديموقريطس هنا عمقاً غير عادي وحيوية في التأمل نحو الاهتمام بتفاصيل هذه المسائل . وبالنسبة إلى

وظائف الأعضاء الإنسانية فإن العبارة ذات الأهمية الكبيرة عنده هي أنه اعتقد بأن الرجال ينبعون أصلاً من الماء والطين ، أى كما يشير لميضاح آخر أنهم جاءوا من الأرض ، وأن العناصر الرطبة فيها هي العلة الفاعلية ، ويبدو أننا نكون هنا في منتصف الطريق بين القصص الميثولوجية القديمة لبرمينوس وبين الفكرة الأبيقورية الممتقنة عن ميلاد الحيوان والرجال من الأرحام المتأصلة في الأرض ، وعلاوة على ذلك فإن الإشارة إلى أن ديموقريطس قد قارن خلق ما هو حار من الأرض الرطبة توعد إلى أصل المناقشة التي عمل لوكوريطس على إمامتها نهائياً فيما بعد .

وإلى جانب هذا التخمين عن أصل آبائنا الأولين توجد هناك تفاصيل كثيرة . مثل نظريات ديموقريطس عن الجيل والخل ، ونظرياته عن عملية الحمل وتغذية الطفل في الرحم ، وهذه كلها توضح أن تخميناته كانت صادقة على مستوى معين . ويبدو أن أتباعه قد أهملوا البحث في هذه الموضوعات . وهناك أيضاً خط مشوق من البحث ، يبدو أن ديموقريطس تعقبه وهو : البحث في علامات حياة الإحساس في الجسم بعد نحو دقيقة من الموت : واستدلالة هنا يعطى بلا شك خاصية مادية كلية للنفس ولا تحللها التدريجي ، تماماً كما يحدث في أى تدهور آخر لتجمع ذرى .

وفيما يتعلق بالحيوانات الأخرى ، فلدينا دلالات على نظريات قيمة . تقدمت بواسطة ديموقريطس مثل ميلاد البغال ، ونمو قرون البقر ومراحلها ، وحتى عن الأنواع الغريبة والظاهرة الصغر مثل العناكب واسيجه ، وعيون البوم ، وصياح الديسكة .

كما كرس كتاباً بأكمله للحبوب والنباتات والفواكه . ولدينا دليل على تلك النظرية المثيرة التي تقرر بأن النباتات التي تنمو باستقامة ، حياتها أقصر من تلك التي تنمو بتعرج أو بالتواء ، لأنه من الصعب على لبن أو دم النبات أن يجري أعلى

الأرض من أن يجرى في الجذور ، وهذه النظرية تظهر بوضوح وكأنها استخلصت من النظرية العامة للحركة .

وأخيراً فهناك نظرية تقرر بأنه حتى الحجارة لها « نفوس » هي علة أشكالها . وهذه النظرية ليست عودة بطبيعة الحال إلى المذهب الكوني المادى الأيونى ، ولكنها نظرية مادية بحثة تقرر بأن « الحياة » لا يمكن أن يُفترض بأنها تبدأ فجأة في العالم العضوى . وهذه النظرية لها أهميتها في نظريات كل من أبيقور وبعض الفيزيولوجيين المحدثين .

— ٦ —

النفس والإحساس والفكر

٦ — النفس والإحساس والفكر

« ١ » النفس والعقل :

لقد ورث ديموقريطس عن لوقيبوس ، التصور العام ، بأن النفس أى المبدأ الحيوى ، جسمية ؛ ذلك لأنها من طبيعة النار ، كما أنها تتألف كالنار من ذرات كروية ، لأنها أكثر الذرات تنقلا . ولقد أبقي ديموقريطس هذه الأفكار بدون تغيير ، ولكن كانت له على هذه النقطة ملاحظات مثيرة ، وملاحظاته كانت مثيرة لأنها تعيننا على توضيح الطبيعة المادية الأساسية لهذا التصور ، كما أنها تشيّر إلى المعنى الظاهر لصعوبات هذا التصور .

ونحن نجد لدى ديوجينيس ، فى تلخيصه لمذهب ديموقريطس ، هذه العبارة التى تثير الفزع وهى « أن الشمس والقمر تكونان من أجزاء ناعسة وكروية ، وبالمثل تكونت النفس » . النفس إذن ذات طبيعة نارية ، ولهذا السبب يجب أن تتكون من نفس نوع الجزيئات الخاصة بالأجسام السماوية النارية ، فيتصور الجزيئات الكروية يعطى خصائص أو سمات لكل منهما .

كما أن العبارة التى أدهشنا أكثر ، وهى تلك التى كان لها نفوذ متأخر ، هى « أن هناك نفسا فى الحجر ، إنما تأيدت بتأكيد من آتيوس يقرر فيه « أن ديموقريطس قال إن كل الأشياء لها نصيب — بنوع ما — فى النفس » . ويتشابه هذا كثيرا ، وللهمة الأولى ، مع مذهب المدرسة الرواقية ، كما أنه يسبق أفكار المفكرين المحدثين عن « مادة العقل » . ولكن من الواضح أن ديموقريطس لم يكن يقصد بها بالضبط أكثر من أنه يكون موجوداً فى كل الأشياء ، حين معين من الأجزاء الكروية التى تستطيع أن تنتج إما نارا وإما نفسا ، ومن ثم يكون لهذه الأجزاء الكروية نفس أيضاً بالقوة . وهذه الفكرة مثيرة ولكنها — فى الواقع — فكرة مادية بحتة .

ولكن هناك عبارة لم تسترع النظر كثيراً ، وهي عبارة صاغها أرسطو وهي تشير إلى ديموقريطس وهي « لقد ظن البعض ، أن النفس هي النار ، لأن النار حاصلة بأكبر قدر ممكن على أجزاء دقيقة ، كما أنها أكثر لاجسمية من بين جميع العناصر ، علاوة على أنها تتحرك أكثر من أى شيء آخر ، وتحرك الأشياء الأخرى ، . هذا ويمكن أن نقبل هنا رأى أحد المعقبين على هذه الفقرة وهو أن « مصطلح اللاجسمى لم يستخدم بمعناه الكامل (لأن أحداً من الذريين لم يقبل هذا) ، ولكنه يعنى أن بين الأجسام يكون اللاجسمى ، هو لا جسمى بسبب دقة أجزائه » . وإذا كان أرسطو يقتطف من ديموقريطس كلمة « اللاجسمى » ويرى استخدامها بنفسه بهذا المعنى الاستعارى ، فلربما تخيلنا أنه قام في فكر أرسطو ، رغم هذا ، شيء من الشك في تلك المقدرة الكاملة لأى جومر مادی معروف على إنتاج النفس . وهذا هو ما دعى أبيقور إلى افتراض عنصر « لا إسميا » في النفس .

فإذا كان الأمر هكذا فمن الواضح أن ديموقريطس تعهد أو تكفل بتوضيح رأى لوقيوس عن تركيب النفس ، وأنه كان تابعا لوقيوس في إظهار الطبيعة الجسمية للنفس . ويجب ألا ننسى هذا حينما نحين معالجتنا لأكثر الأسئلة تعقيداً وهي مباحثه في علم النفس . إن ما هو مادی — وهو التفسير الذى يعطى لأحكامه وتعبيراته — هو الأكثر احتمالاً أن يكون هو الصحيح .

ولكن أين هذه النفس ، وماهى وظائفها ؟ لقد رأينا أننا لا يمكن أن ننسب بثقة إلى لوقيوس ، أكثر من أن النفس في الجسم ، وأنها علة حركات هذا الجسم . ولقد سلم ديموقريطس أيضاً بهذا الرأى ، ولكن يمكن أن نحدد هذا الرأى بدقة أكبر « فالنفس مع أنها تتحرك ذاتها ، فهى تحرك الجسم الذى توضع فيه ، ، ولقد تعلمنا من فقرة مثيرة للوكرى أن ديموقريطس افترض أن النفس موزعة على الجسم ، وأن ذرات النفس وذرات الجسم ، توضع في تجاور متبادل . وهذا هو التصور الدقيق الذى كان أبيقور متخرجاً في دحضه . والنفس تحرك الجسم ، بنفس الطريقة الآلية التي تصورها لوقيوس » إذ النفس قادرة على الحركة بسبب صغر أجزائها

وأشكالها ؛ ويمكن أن نتصور الشكل الكروي هنا على أنه أكثر الأشكال تحركاً ، كما أنه يربط حركاته بالجسم الذى يوضع فيه ، ولقد أضاف أرسطو إلى هذا توضيحاً مشوقاً فلقد قال : بأن ديدلوس جعل أفروديته الخشبية شكلاً متحركاً بصبا في فضة مصبورة ، وبالمثل ذهب ديموقريطس إلى ذلك لأنه يقول إن اللامتناسبات الكروية (الجزئيات الكروية) تتحرك بسبب أن من طبيعتها ألا تبقى أبداً ساكنة . بل تجذب بعضها بعضاً ، وتحرك الجسم كله ، . إن حركة ذرات النفس تحرك حقيقة الجسم .

ولكن هذه ليست الوظيفة الوحيدة للنفس ؛ ذلك لأنه على الرغم من أن حججنا ليست واضحة في هذه النقطة ، فإنه يجب على ديموقريطس أن يكون قد سلم بأن الإتصال بالأجسام الخارجية يحرك النفس في الجسم ، ومن ثم يسبب الإحساس . وسيصبح هذا الأمر أوضح ، عندما ننتقل إلى مناقشة مسائل المعرفة ، ولكن يمكن أن نقطف على ذلك بادئ ذي بدء نقداً لأرسطو يوضح لنا فيه بجلاء التصور المادى وهو : « ما دامت النفس توجد في كل الجسم الحساس ، فيجب أن يكون هناك جسمان في نفس المكان ، وذلك إذا كانت النفس نوعاً من الجسم » .

وتوجد هنا على الأقل ، جرثومة المفكرة الأبيقورية المتأخرة عن النفس وحضورها في الجسم ، وربطها للإحساس بالجسم ؛ وفكرة « الجسمان » توضح اعتقاد الذريين في جسمية النفس ، وأن هذه الجسمية تكون بنفس المعنى الخاص بأى جزء آخر من الجسم . ولقد اتضحت هذه المفكرة ذاتها في وصف متقن لديموقريطس عن فكرة لوقيوس عن الشيق تلك المفكرة التى ترينا بوضوح ؛ كيفية تصويره للعلاقة بين ذرات النفس وذرات البدن .

كان ديموقريطس يقول ؛ أنه كنتيجة للشيق ، فإن شيئاً يحدث لهؤلاء الذين يتنفسون ؛ ذلك لأنه ناقش المفكرة التى تقول إن هذا الشيق يمنع النفس من أن

تكون مضغوطة عليها من الجسم ... فكان يقول ؛ إن النفس والحرارة هما شيء واحد ، وأن النفس تتكون مما هو كروى . وعندما تحتشد تلك الذرات (التى تكون النفس) معا بسبب ضغط ما يحيط بهما من مادة فإن الشهيق يأتى لى يساعد هذه الذرات . فهناك كمية كبيرة من الذرات فى الهواء ؛ مثل تلك يسميها « بالعقل » و « النفس » ، وحينما يتنفس مخلوق ما ، ويدخل الهواء فيه ؛ فإن هذه الذرات تدخل أيضا ، وتوقف الحركة الضاغطة ، وتمنع النفس فى الحيوانات من الخروج . وهذا يفسر لنا لماذا تعتمد الحياة والموت على الشهيق والزفير ، لأنه حينما ينتشر ضغط المادة المحيطة ، ولا يستطيع المخلوق أن يتنفس ، فإن الموت يحدث . ما يأتى من الخارج ؛ أى حينما لا يستطيع المخلوق أن يتنفس ، فإن الموت يحدث . ذلك أن الموت هو رحيل الذرات من هذا الشكل عن الجسم ، بسبب ضغط ما يحيط بها .

وهذه الفقرة تشير الى نقطتين فى غاية الأهمية ؛ فوصف الموت فيها أولا هو وصف أكثر وضوحا من أى وصف ينسب إلى لوقيوس ؛ إذ أن ذرات النفس بالنسبة للكلى ، تكون خلال الحياة فى حالة صراع مع ذرات الجسم ، التى تنجسها إلى مضايقتها وإخراجها عن طريق الزفير ؛ ولكن فى مقابل هذا فإن ذرات النفس النقية تدخل ثانيا بالتنفس من الهواء الخارجى . وفى النهاية فإن هذا الصراع يبرهن على عدم المساواة ؛ فذرات النفس تذهب بالزفير إلى الخارج ، فى حين لا يأتى إلى الداخل شيء أكثر منها ؛ ومن ثم يجرى الجسم من النفس التى تعطيه الحياة والإحساس فتلاشى . ويجب أن يتغير ويعدل هذا الوصف بنظرية مشوقة لسبب لديمقريطس وهى أنه حتى « الأجزاء الميتة من الأجسام لها نصيب فى الإحساس ، فى الوقت الذى يخرج فيه الجزء الأكبر بالتنفس بعيداً » . وذلك يعنى أنه حتى حينما تخرج النفس بتأثير كبير من الجسد ، وما يتلو ذلك من موت ، فإن الأجزاء السكروية التى تعطى الجسد الحرارة والإحساس بمقدار ضعيف تبقى كامنة فيه . وهذه الفكرة التى تؤكد بوضوح الصورة المادية للعقل الديمقريطى ،

يمكن أن نقارن بعبارة ديموقريطس التي يقول فيها « إن كل الأشياء لها نصيب في النفس » ، والتي قيل أن ديموقريطس استخدمها لتفسير القصص الخاصة برد الموت الى الحياة . « لأنه يبدو أن الموت نفسه لا يستطيع أن يخذ كل الحياة في الجسم ، إذ الحياة تستمر وذلك ربما بسبب صدمة ما أو جرحا معيناً ، فتبقى ارتباطات النفس بالنخاع متصلة البقاء . ويحتفظ القلب بنار الحياة المخزونة في الأعماق ، وبسبب هذه يبقى الجسم يحاول استرداد الحياة الخاملة ، مبرهننا على كفايته في إعادة خلق النفس ، وربما أمكننا أن نقارن هذا بالوصف الذي أعطاه لنا لوكريوس عن بقايا الحياة في أطراف المحاربين التي قطعت في المعركة .

وهكذا يموت الجسد ، وبالمثل تتلاشى النفس ، وذلك لأن الذرات الدائرية المتحركة تتشتت في الهواء الخارجي ، وبالطبع فإن هذه الذرات لا تخرج بالتنفس كلها مرة واحدة أو كلها معا ، وليس من العجب أن نرى ديموقريطس يسلم مثل لوقيوس بأن « النفس فانية ، وأنها تنحطم مع الجسد » على الرغم من أنه ليس لدينا في الواقع أية ملاحظة ولو بسيطة نستند إليها في توصلنا إلى هذه النتيجة الهامة .

وليس أقل أهمية في وصف الشهبان ؛ تلك الذاتية العرضية بين « العقل » و « النفس » ، إذ أننا نصل هنا إلى نقطة رئيسية . أن كلا من النيز بين العقل والنفس والتوحيد بينهما مهم جداً ، وقد أمتشهد عليهما بعدة مقتطفات : « لقد قال ديموقريطس ببساطة (يقول أرسطو) إن النفس والعقل شيء واحد ، وهذه العبارة رددت لدى المعلقين المتأخرين . وأولا ، نجد أنه كان هناك اعتقاد بأن النفس تكون موزعة على الجسم ، كما أنها تكون علة الفكر ومقره وهذا تصور تقليدى بين الفيزيولوجيين ولكنه هنا ، ومن البداية أصبح واضحاً في ضوء المصطلحات الذرية ، ولكن أى مكان من الجسم يستقر فيه العقل ؟ لقد كان هذا السؤال مادة جدال بين الفلاسفة ومع ذلك فلربما شعرنا بثقة بأن ديموقريطس

« كان متفقاً مع العرف الذرى العام بأن العقل مقره الصدر ؛ فلقد قال كل من ديموقريطس وأبيقور ، بأن للنفس جزئين . كل جزء منها حاصل على جزء عقلى مستقر فى الصدر وأما غير العقلى فهو مبعثر فى ثنايا تركيب الجسد كله ، وهذه العبارة غير دقيقة ، ذلك لأن الذريين لم يتحدثوا عن النفس بأنها حاصلة على « جزئين » ، كما أن اصطلاحى « عقلى » و « لاعقلى » ينتميان إلى مرحلة متأخرة من التفكير ، ولكن الفكرة العامة عن التمييز بين « النفس » و « العقل » واضحة ، كما أن العبارة الخاصة بمقر النفس قاطعة .

ويعنى ديموقريطس ببساطة بتوحيده بين « النفس » و « العقل » ، أنها من نفس التكوين الذرى ؛ فالأجزاء السكروية التى توزع على الجسم وتكون النفس ، تتجمع بغير اختلاط معاً فى الصدر ، كما فسّر ذلك أبيقور — فيما بعد — ومن ثم ينتج عن ذلك التجمع تلك الصورة المعقدة للإحساس التى تسمى بالفكر ولهذا فلقد وحد ديموقريطس توحيداً تاماً بين الإحساس والفكر ؛ فالعمليتان اللتان ترجعان إلى حركة الأجزاء المتشابهة هما فى الواقع متشابهتان .

وهذا الوصف للنفس كان كبير الإثارة والأهمية ، كما كان محاولة أولى للتفكير بعيداً عن الخطوط الذرية — فى أصعب مشكلة يجب مواجهتها دائماً فى أى فلسفة مادية بحتة ، إذ كيف يمكن تفسير الإحساس والفكر وسائلها فى ضوء أساس جسمى بحت ؟ إن إجابة ديموقريطس كانت امتحاناً له ، وكانت فجأة ، وتركت الكثير لأبيقور لى يوضحه بصورة كاملة ، ولكنها أعطت لأبيقور الخيوط . كما أن الصعوبات التى تركها ديموقريطس ليست أكثر صلابة وقوة من تلك التى تقابلها أية محاولة حديثة تحاول أن تفسر فعل الحواس والعقل بافتراضات مادية صارمة .

* * *

(ب) الإحساس والحواس والفكر :

فما يتعلق بالإحساس ؛ ظهر ديموقريطس على أنه أكثر شهرة ودقة

من شهرة ودقة لوقيبوس ، الذى كان مقتنعا بوضوح بالفكرة العـامة بأن النفس هى علة الإحساس فى الجسم ، على الرغم من أنه اخترع نظرية « الأصنام Idols » كعلة للرؤية ، وكعلة للفكر فى العقل . ولقد تابع ديموقريطس هذه الحلول بتأمل تنصيلي أكثر ، نذكر منها مسألة حواس الفرد ، وعلاقات هذه الحواس بموضوعاتها .

ولدينا فيما يتعلق بالإحساس بوجه عام ، عبارتان مثيرتان تعكسان آراءه . فالتقدم أخبرنا أولاً بأن الإحساس ينتج بعملية « للتغير » أو « التغير » ، وهذه العملية تتفق تماماً مع رأى الذريين المادى بالإجمال ، فالموضوعات الخارجية تصطدم بذرات النفس الموجودة فى الجسم وتزعجها فتبدل مواضعها ومن ثم « يتبع ذلك الإحساس » وهذا هو ما تقرره المادية الذرية ببساطة ماذجة . ولدينا هنا جرثومة الوصف الدقيق لأصل الإحساس الناجم عن الحركة الذرية والذى وصفه لوكرييتس .

والعبارة الثانية أسامية جداً فى كل نظريات الإحساس الذرية وهى « أنهم يجعلون كل موضوعات المس ملبوسة ، وإذا كان هذا كذلك فإن الحواس الأخرى تكون نوعاً من اللبس » ، وفى النسق المادى البحث لا يمكن أن تكون هناك أية صورة للاتصال بين جسم وجسم آخر ماعدا بالتماس . وإذا كانت ذرات النفس السكروية فى حالة حركة ، فإنها تكون كذلك فقط ، بواسطة لمس تجمع ذرى آخر . وهذه الفكرة مستقرة بدون شك فى أساس كل النظريات عن « الأصنام » و « السيلان effluence » التى نقابلها فى وصف الحواس الأخرى . وفى النهاية فإن الذريين يشعرون بأمان معين بخصوص حاسة اللمس ، لا يشعرونه دائماً بالنسبة للبصر أو السمع .

وإذا كان الأمر كذلك ، فربما توقعنا أن ديموقريطس سوف يكرم بعض الاعتبارات لحاسة اللمس ذاتها . ولكن يظهر من فقرة منفردة يعالج فيها ديموقريطس إحساس

البرودة والسخونة ، أنه أشار إليهما على أنها راجعان إلى اختلافات في الحجم والشكل في الذرات المزلفة الموضوع . وليس لدينا دليل على أن ديموقريطس قد ناقش هذا ، فثيوفراستوس في نقده الطويل لنظرية الإحساس ، مرّ على هذه النقطة دون أن يلاحظها . والحذف الملحوظ هو بلا شك في الجزء الذي يرجع إلى نفس الروح الساذجة للذوق العام والتي حفزت ديموقريطس إلى نص آخر يقول فيه « الرجل هو ذلك الذي نعرفه جميعا ، ولعل ديموقريطس كان أيضا — كما أشار النقذ الحديث — غير شاعر تماما ، بأن المشكلة الأساسية للبشر سوف تبتح بصورة حقيقية ، المشكلة النهائية المتعلقة بالعلاقة بين التماس الفيزيقي والإحساس السيكلوجي . وعلى أى حال فإنه لمن الواضح أن ديموقريطس في وصفه لبقية الحواس ، كان مهتما أساساً بأن يحسب حساب التماس . وأن هذا سبب له كثيراً من المتاعب .

ومن الواضح أن الحاسة القريبة الشبه باللس البسيط هي المذاق ، ذلك لأنه في المذاق ، تند أجزاء من الجسم — اللسان وسقف الفم — للتماس المباشر مع الموضوع ، ومن ثم فهي تدرك هذا الموضوع تماماً كما يدرك أى جزء من الجسم موضوعاً يلمسه . ولكن هذا ليس كل ما في الأمر ، فكما أن الجسم يزود بإحساس السخونة والبرودة من الموضوع الذي يلمسه بهذه الطريقة فكذلك يحصل اللسان وسقف الفم على إحساس أبعد يعبر عنه بصفات الحلاوة ، والمرارة ، والحوضة ، والمالحة ... الخ . وهذه ليست صفات أو كينيات للذرات ، لأن كينيات الذرات الوحيدة هي الحجم والشكل ، والثقل فيما يتعلق بالدوران السكوني السريع ؛ كما أنها ليست طبقاً لديمقريطس كينيات فطرية أو غريزية للتجمعات الذرية . فليس هناك من الكينيات المدركة الأخرى (بجانب الكينيات الأولية الثلاث) ما يوجد بالطبيعة ، ولكنها كلها مجرد خبرات للحس كلما تغير ، ومن هذه الخبرات يقوم الإدراك الحسي . وهذه الفكرة على جانب كبير من الأهمية في فهم نظرية الإحساس الديمقريطية ؛ فالاختلاف في المذاق هو أمر ذاتي بحت

وليس فطرياً في الموضوع ، وهذا الاختلاف ينتج عن التغير في وضع ذرات النفس بالنسبة للسان ولسقف الفم .

ولكن ليست صفات المذاق لهذا السبب تعسفية ، إذ أنها تحدث ، حيث هي ، وحينما تكون ، عن انعكاس اختلافات الحجم والشكل في الذرات المولفة للموضوع . ولقد اهتم ديموقريطس بهذه النقطة اهتماماً واضحاً ، وفسّر بتفاصيل كاملة تأثير اختلاف الأحجام والأشكال الذرية على المذاق . ومثال ذلك أن المذاق الحاد ينتج عن ذرات صغيرة ولطيفة ، بأركان كثيرة ومنحنيات ، وتتخلل هذه الذرات الجسم ؛ وتجعله حاراً بواسطة إنتاج الخلايا فيه ، وذلك لأن ماهو حاصل على خلاء أكثر هو أكثر يسراً لأن يصبح حاراً . والمذاق الحلو يرجع إلى أشكال دائرية ، ولكنها ليست صغيرة ، تتخلل الجسم ولكن ليس بقوة أو بسرعة كبيرة . وعلى هذا النحو ففسّر ديموقريطس الاختلافات الصغيرة في الشكل التي تحدث تمييزات دقيقة بين الحموضة والمرارة والمالحة والحرفة .

والآن فن الواضح هنا أننا حصلنا على ميكانيزم أكثر دقة من الحاسة البسيطة عن اللمس ، وأن الارتباط لا يزال بعد بعيداً عن الإحكام ؛ ذلك أن الاختلاف في شكل ذرات الموضوع المقدم إلى الإدراك ليس تعريفاً بسيطاً على مثل هذه الاختلافات ، ولكن الاختلاف إنما يكون في الإحساس الذاتي البحث بالمذاق . وأكثر من ذلك فهناك احتمال أبعد للفشل في الوصول إلى الموافقة أو المطابقة ؛ فالاختلاف في الإحساس بالنسبة إلى الموضوع المدرك إنما ينتج عن تغيير مواضع ذرات النفس في اللسان وسقف الفم ، ولكن هذا قد يختلف باختلاف الأفراد أو يختلف بالطبع عند الفرد الواحد في أوقات مختلفة ، ومن ثم يصبح ماهو حلو بالنسبة الحيوان معين يبدو مرأً بالنسبة لآخر ، كما أن الرجل الواحد قد يختلف في أحكامه عن المذاق في حالتي صحته ومرضه ، إنما يجب أن نعرف ، يقول ثيوفراستوس ، لا الشيء الإيجابي فقط ولكن السلبي أيضاً ، مثال ذلك أن نفس المذاق لا يظهر على أنه هو نفسه بالنسبة للجميع ، كما يقول ديموقريطس ، ذلك لأنه ليس

هناك ما يمنع ماهو حار بالنسبة لنا أن يكون مرأ بالنسبة لبعض الحيوانات الأخرى ، ولقد أعطانا ديموقريطس في فقرة أخرى تفسيراً فيزيقياً يقول فيه ، إنه لمن الأهمية أن نعرف في أى حالات الجسم تدخل هذه (الذرات) ؛ إذ أن هذا التدخل في حد ذاته لا يحدث أدنى اختلاف لأن نفس الشيء ينتج أحيانا تأثيرات متضادة ، كما أن الأشياء المتضادة تنتج أحيانا نفس الشيء . . لقد تأكد هنا بقوة وعلى هذا النحو العنصر الذائق في المذاق ، ولكن المطابقة الدائمة والحقيقية بين الموضوع والادراك هي أمر خطير . وهنا يبعث القول المشهور لديموقريطس الذي سنفحصه ونحن بإزاء نظريته الميتافيزيقية وهو ، الحلوة تكون بالاتفاق والمرارة تكون بالاتفاق . . وهناك علامات على الاختلاف الممكن بين الإحساس والحقيقة .

ومن الواضح أنه من اليسير جدا ، وبدون أى إجهاد ، أن نرد حاسة البصر إلى مصطلحات اللمس ؛ فالموضوع الذي تراه لا يلمس عينيك ، ولكن يجب أن توجد صورة ، أقل مباشرة ، للتماس . لقد فسّر لوقيوس البصر بفكرتي « الأشباه » أو « الأصنام » . والأشباه تقذف باستمرار من سطح الأشياء ، وتسير في الهواء حتى تتماس مع العين ، وبإثارة هذه الأشباه لذرات النفس ينتج الإحساس البصري ، تماما كما يعطينا اللمس المباشر الأجسام الخارجية إحساسا بالحرارة أو بالبرودة ، إن الثقة الذين نسبوا هذه النظرية للوقيوس ، نسبوها أيضا لديموقريطس ، ونحن نجد أنها أيضا بهذه الصورة المقارنة البسيطة لدى أبيقور . إن فكرة التماس بقيت وما زال اللمس هو العلة في الإحساس ، ولكن اختراع « الأشباه » أو « الأصنام » هو الذي يترك مجالا لاحتمال الخطأ مثل أن « الشبه » قد يشوّه أثناء عبوره . إن الصعوبات التي تعترض هذه النظرية كثيرة وواضحة ، فأرسطو مثلاً أثار السؤال التالي : لماذا يجب فقط على العين أن ترى ، ولا يجب على أجزاء الجسم الأخرى التي تحتوى على ذرات النفس أن ترى ؟ كما تساءل ثيوفراستوس بمناسبة كيفية استطاعة شخصين رؤية بعضها ، وقال إنها لن يريا بعضهما لأن « أشباههما » يجب

أن يتصادما حينما ينظران إلى بعضهما. ولقد سخر أرسطو أيضا من عبارة ديموقريطس التي تقرر بأنه إذا كان هناك خلاء ، ولا شيء يتخلله ، فإننا نستطيع أن نرى ما إذا كانت هناك علة في السماء ، وهذه صعوبات سطحية ، ولكنها تشير إلى الضعف الذي يقوم وراء هذه النظرية .

وهناك مع ذلك دليل يرينا أن ديموقريطس نفسه كان قلقا من ناحية بخصوص هذه الصعوبات ، وكان يرغب من ناحية أخرى إلى أن يصل بنفسه إلى نظريات مبتكرة في الرؤية ، متملصا من العرف الذري الحاد ، وممتقنا لتصور لوقيوس الفج . ولقد بدى واضحا أنه بدأ من فكرة المفكرين القدماء وهي أن ما يرى حقيقة هو الصورة أو الشبه في إنسان العين ، وقرر أن هذه الصورة أو الشبه هي شيء صلب يدخل في التكوين الرطب للعين ويستطيع بسهولة أن يطبع نفسه . ولهذا السبب فلقد أخبرنا ثيوفراستوس في وصف يحتفظ فيه ببعض المصطلحات الديمقرطية الفنية بأن « العيون الرطبة أفضل من العيون الجافة في الرؤية ، إذ أن الغطاء الخارجى يكون رقيقا جداً ومحكما ، بينما تكون الأجزاء الداخلية للعين كثيرة المسام والخلايا ، وخالية من الأحكام واللحم الصلب ولكنها تكون مليئة برطوبة كثيفة وناعمة . وحينما تكون أوردة العين مستقيمة وخالية من الرطوبة ، فإنها تصبح في شكل يتشابه مع الانطباعات ذلك أن كل شيء يتعرف على ما يشابهه ، ويبد وأن هذا كله يحمل علامة على اهتمام ديموقريطس الوثيق بالتفاصيل ، وربما لاحظنا أن فكرته عن « الأشباه » الصلبة والجافة ، والتي تسقط في الأوردة الصلبة والجافة ، ومن ثم تعرف بها ، تتضمن فكرته التي تقول « أن ذلك الذي يفعل ، وذلك الذي يفعل متشابهان ، وهما نفس الشيء ، أنه فعل الشبيه في الشبيه » .

ولكن ما هذا « الشبه » الذي يكون في العين ؟ لقد أعطى ثيوفراستوس وصفا يقول فيه « إن الشبه لا ينتج مباشرة في إنسان العين ، ولكن الهواء النازل بين العين والشيء المرئى ، يرتبط ويدمغ بالموضوع المرئى وبالرائى ، ذلك لأنه يوجد من كل شيء سيلان ما يأخذ مكانه دائما . » ولقد ذهب ديموقريطس في

تفسيره إلى أن الشبه المطبوع في الهواء لا يتوقف مثل الانطباعات التي تشبه شخصاً مصنوعاً من شمع . ويبدو أن الفكرة هي أن « السيلانات » من العين ومن الموضوع تتقابل وتنضم في مساحة من الهواء ؛ بنوع من الصلابة الشمعية ، تطبع فيها الخطوط الخارجية للموضوع . والشبه الذي يتكون هكذا ، يدخل إلى العين ويسبب الرؤية . وهذا الوصف لا يرقى فوق مستوى الشبهة ، فإنه يبدو غير مؤيد أو مسند ، وربما أمكن للفرد أن يفترض أن فكرة مساهمة المدرك في تكوين الشبه ، يمكن أن تكون مشتقة من نظرية أفلاطون المؤسسة على تحولها عن رأى أمبادوقليس . ولكن يبدو أنه ليس هناك داع للشك في أن ديموقريطس قد سلم بفكرة « الانطباع » كعلة للشبه في إنسان للعين ، وهذه الفكرة نتجت عن نظريته المتوافقة عن السمع . وإذا كان لنا أن نخمن عن سبب هذه الفكرة المتقنة ؛ فمن المحتمل أن يكون السبب هو أن ديموقريطس رأى أن موضوعات الحاسة لها أبعاد ثلاث أو كما يقول هو « أبعاد ثابتة » ويكون للشبه في العين بعدان أو كما يقول هو « مسطحان » . إن الانتقال إذن يجب أن يتم في مكان ما بالعبور ما بين الموضوع ، والعين ، وتكوين « الانطباع » الذي يكون محسوباً معها .

ولكن كيف يمكن أن تتفق هذه الفكرة مع الفكرة الذرية التقليدية عن « الأصنام » التي قيل أن ديموقريطس سلم بها ؟ ليست لدينا معلومات عن هذه النقطة ، ويمكن فقط أن نفترض - إذا كان ديموقريطس قد سلم بالتأكييد بنظريتين متمميتين وهما أن « الصنم » هو في الواقع « سيلان » من الموضوع (في ثلاثة أبعاد) ، وأن « الصنم » يشكل الانطباعات ذات البعدين في الهواء . وإذا كان الأمر كذلك ؛ فإنه يبدو أن منابع جديدة للخطأ قد فتحت ، « فالصنم » نفسه يمكن أن يشوه أثناء الانتقال ، ويمكن أن ينتج انطباعات غير صحيح لنفسه ، كما أن الانطباع يمكن أن يشوه قبل أن يصبح شبيهاً في إنسان العين . ولكننا يجب أن نكون راضين بافتقارنا إلى المعرفة الكافية عن هذه النقطة ؛ فما هو واضح هو أن نظرية « الانطباع » تبدو لا يبقو معقدة جداً ، ومن ثم فلقد عاد إلى فكرة لوقيوس إلاكثر بساطة وهي أن « الصنم » نفسه هو الذي يدخل العين .

وهناك نقطة أخرى فيما يتعلق بالرؤية، وهي نقطة نقودنا إلى أعظم قطعة تحليلية ديموقريطية مميزة؛ فإذا سأل سائل عما يخبرنا به البصر عن الموضوع، فإن الإجابة تكون في المحل الأول: أن ما يخبرنا به البصر هو حجم الموضوع وشكله. والآن فهاتان الكيفيتان حقيقتان بالنسبة إلى الموضوع المركب، لأنهما في ذراته المؤلفة له. ولكن البصر يعطينا أيضاً إحساساً باللون، واللون طبقاً لديموقريطس ليس كيفية للأشياء أكثر من المذاق فديموقريطس يقول كما أخبرنا أرسطو أن اللون غير موجود، فهو ليس حاصلًا على وجود موضوع حقيقي كالشكل والحجم؛ إن اللون إذن مثل المذاق «خبرة للحاسة»، لأنه إحساس يحدث بواسطة تغير، ذرات النفس في عين المدرك بسبب التكوين الخاص بالموضوع. والآن فإن الاختلافات في المذاق ترجع أساساً إلى الاختلاف في شكل الذرات المتحدة في تكوين الموضوع.

ويبدو أن ديموقريطس ينسب اختلافات اللون إلى «أوضاع» الذرات. إن دوران الذرات المؤلفة رأساً على عقب، أو خلال زاوية معينة، تنتج تأثيراً متفاوتاً من اللون على عين المدرك. ولقد فسّر ديموقريطس الفكرة العامة بعق كبير، وتحليل مفصل للألوان المتعددة، والتكوينات الذرية التي تسببها. ويفتح وصف ثيوفراستوس ثانياً مجالاً للشك؛ لأنه ينسب الاختلاف في اللون إلى الاختلاف في شكل الذرات أكثر من الاختلاف في الوضع.

ولكن هذا الوصف يعطي الفكرة العامة، وربما استطعنا أن نفترض بأن ديموقريطس قد قبل تأثير الشكل تماماً كما قبل تأثير الوضع. ولقد مسلم ديموقريطس بأن هناك أربعة ألوان أولية وهي الأبيض، والأسود، والأحمر، والأخضر؛ وأن إحساس اللون الأبيض تسببه ذرات ناعمة تختلف في بريقها وخفوتها طبقاً لترتيبها؛ وأن اللون الأسود ينتج عن ذرات خشنة ذات زوايا غير متشابهة. وأن اللون الأحمر ينتج عن نفس ذرات الحرارة؛ أي عن ذرات دائرية ولكنها أكبر، وأن اللون الأخضر ينتج عن اختلاف ترتيب الذرات

والخلاء . ويشق ديموقريطس من هذه الألوان الأولية الألوان الثانوية ؛ ومن الصعب علينا أن نتبع كيفية اشتقاق الألوان الثانوية هذه ؛ لأننا نجعل ظلال الألوان المعبر عنها بالكلمات الإغريقية ، ولكن يبدو واضحاً أن هذا الاشتقاق لا يستند إلى أية اعتبارات عملية خاصة بـ زج الألوان ، ولكنه يستند إلى الاحساس الجمالي فقط للدرك في رؤيته الموضوعات الطبيعية . ولدينا على كل ذلك مثال عن اجتهاد ديموقريطس في تفسير التفاصيل الجزيئية ، ولكن لم يصلنا للأسف أى دليل على العلاقة بين هذه النظرية عن اللون ، وبين النظرية العامة عن الرؤية ؛ فنحن لا نعلم كيف تصل ترتيبات وأوضاع الذرات في الموضوعات عن طريق « الأصنام » أو « الانطباعات » ، كما أن ثيوفراستوس إنما يشير صعوبة مناسبة حين يسأل ؛ إذا كان اللون يرجع — كما في حالة اللون الأخضر — إلى ترتيب الذرات والخلاء ، فكيف يمكن أن تصل هذه إلى العين ؟ ذلك لأنه لا يمكن أن يوجد سيلان من الخلاء ، ويمكن أن نضيف إلى هذا أن ديموقريطس لم يفكر في هذه المشكلة ولكنه تركنا نشعر بأن نظرية الرؤية كلها دقيقة ومتقنة وأكثر حساباً من نظرية المذاق ، وهذا ما يجعلنا نعول على ثقة لوقيوس الساذجة بحقيقة الإحساس .

ويبدو أن ديموقريطس عاجل حاسة السمع بنفس الطريقة ، وليس لدينا لسوء الحظ أية معلومات حية خاصة بهذه الحاسة عن رأى لوقيوس ، ولكن يمكن أن نفترض بأمان أنه سلم بالفكرة المنسوبة إلى المدرسة الذرية بوجه عام وهي أن « الصوت جسم » ، وتعبير آخر فنحن حيناً نتفوه بصوت ، فإننا نتدف من فئنا جزء معين من الذرات المرتبطة في تركيب خاص . وهذا « الجسم » - أى الصوت - يسبح خلال الهواء ، ويدخل أذن السامع ، فيحرك ذرات النفس في هذه الأذن ، والنتيجة هي أننا نسمع . ولكن يبدو أن هذا التفسير لا يصف سماع نفس الصوت مرة واحدة بواسطة أشخاص عديدين . ومن ثم فلفقد قدم ديموقريطس فكرة موازية لتلك التي استخدمها في تفسير البصر . إن ثيوفراستوس بعد تفسيره المتقن لنظرية الرؤية قرر أن ديموقريطس فسّر السمع بنفس الطريقة ؛ كما أن

واحداً من الثقافة المتأخرين أقام هذه النكرة بلافة مشوقة يمكن أن نقول أنها لغة ديموقريطس ؛ فلقد قال : إن الهواء يُفَرَّق عنوة بالأجسام ذات الشكل المشابه ، وأنه يدور معها بشظايا الصوت ، ولقد عُدَّ هذا أيضاً أهمية كبيرة على تشابه هذه الجزئيات من الهواء ، وقارن الطريقة التي تتجمع بها الحصى المرملة من نفس الحجم ، أو حينما نهبز غربالاً حاوياً على غلال أو حبوب فإن الفاصوليا والبازلاء وغيرهما يجتمعان كل على انفراد . وكل هذا بلاشك نقاش ديموقريطى . ويبدو الفكرة هي أن الجزئيات الصوتية تشبه الفيضان من موضوعات الرؤية ، أى أن « أصنامها » تصنع « الانطباعات الهوائية » . وبهذا التشتت في كل اتجاه — ولكي تتم الوصف من منبع آخر — يدخل الهواء في المكان الفارغ ، ويسبب الحركة ، أنه يدخل بمساواة في كل أنحاء الجسم ، ولكنه يدخل أساساً فوق كل شيء من خلال الأذن ، لأنه في الأذن يقابل بخلاء أكثر وتوانى أو إبطاء أقل . ولهذا السبب فنحن لا ندرك الصوت في بقية أجسامنا ولكن ندركه فقط بالأذن ، وحينما يكون الصوت — ذات مرة — داخل الجسم ، فإنه يشتت بسرعة (في استواء مع الجسم وليس خارجه) . وهذه النظرية التي ذكرناها هكذا ، يبدو أنها تشير إلى توازن محكم بينها وبين نظرية الرؤية ، ويقوى هذا التوازن أو يشتد بالتفسير الذى يشير إلى الحالات المحببة أكثر من السمع : « نحن لسمع بشدة أكثر ، إذا كان الغطاء الخارجى كثيفاً ، وإذا كانت الأوردة فارغة ومتحررة بقدر الإمكان من الرطوبة والمسامات ، وذلك خلال الجسم كله ، وعلى وجه خاص خلال الرأس والأذن ... وإذا كان الأمر كذلك فإن الصوت يأتى بأكمله ، ويدخل خلال الخلاء الكثير ذا المسام والمتحرر من الرطوبة » . ولكن هذا الوصف لا يتناول الإبهام والغموض ، ولكنه يبين حب ديموقريطس لتفسير التفاصيل . ولقد سأل أحد المعقنين بإزدراء كيف « تستطيع حفنة من شظايا التنفس أن تملأ مسرحاً سعته عشرة آلاف مقعد ؟ » ، ولكن تعقيد هذا غير مناسب أو غير لائق ، إذ أن ديموقريطس رغم مخالفة وصفه للاتقان ، فإنه يذهب قريباً من حل المشكلة أكثر من اقتراب الرأى الذرى التقليدى . وفى نفس الوقت يجب أن نلاحظ أيضاً بأن

٦٢ - ديموقريطس

تقديم ديموقريطس ، للانطباع الهوائي ، كوسط أو كوسيط يزيد من احتمال الخطأ بالنسبة لحاسة السمع .

وفيما يتعلق بحاسة الشم ، فإن معلوماتنا عن رأى ديموقريطس ناقصة أشد النقص ، أو هي ناقصة أكثر من الحالة التي عليها الحواس الأخرى . ولقد أعطانا لوكرييتس الرأى الطبيعى الذرى ، وهو أن الشم سيلان مباشر من الأشياء . وقد اعتبر لوكرييتس هذا السيلان على أنه يسير من أعماق داخل الموضوع ، بعكس الحال فى اللون الذى يأتى من السطح . وسواء عدل ديموقريطس ثانيا هذه الفكرة أولا ، وسواء اعتبر الشم ، كخبرة للحاسة ، مثل اللون والمذاق ، أو اعتبره كسيلان مثل الصوت ، فإن هذه كلها أمور غير مؤكدة . ولقد اشتكى ثيوفراستوس من أن ديموقريطس لم يفصل كثيرا فيما يتعلق بحاسة الشم ، اللهم إلا فى قوله الغامض بأن الشم يحدث بواسطة « سيلان رفيع يأتى من الأشياء السمكية ، وليس من السهل علينا بالتاكيد أن نفسر هذا القول بدون قرينة .

وعلى الرغم من أننا عالجنا الحواس الخمس ، ووضح لنا كيف أن ديموقريطس - إيماننا من مبدئه الأول - رد هذه الحواس إلى حاسة اللمس ، - على الرغم من ذلك - فإن رأى ديموقريطس عن الإحساس لم يكتمل بعد . ذلك لأن الفكر عند ديموقريطس هو إحساس ، كما أنه « يتغير » ، أو كما يتضح من نص آخر « إن الإحساس والفكر هما تغيرات للجسم » . ويمكن أن نضيف إلى هذا ما علمناه من أن « الإحساس والفكر يحدثان عندما تقترب (الأصنام) من الخارج » . وهذا أمر غير واضح ، ولكن بالاستعانة بوصف العقل ، وبالتفسيرات الذرية المتأخرة عن هذه الفكرة يمكننا أن نعيد تركيب هذه الفكرة بيقين . فالعقل مثل النفس تماما من حيث التركيب ، فهما « نفس الشيء » ، ويختلفان فقط من حيث أن التجمع المحكم لذرات النفس يكون فى جزء واحد من الجسم وبالضبط فى الصدر كما يرى ديموقريطس . إن « أصناما » معينة تمتد - والتي تكون رقيقة لدرجة عدم استطاعتها تحريك ذرات النفس المتفرقة كثيرا على سطح الجسم ، وفى أعضاء الحاسة ، ومن ثم لا تستطيع إنتاج الإحساس - تمر خلال الجسم حتى

تصل إلى العقل . ولكن حينما تكون ذوات النفس في زمرات محكة ، فإن «الأصنام» لا تستطيع أن تمر بها بدون تحريكها ، ونتيجة هذه الحركة هو نوع معين من الإحساس نسمية بالفكر . والفكر بطبيعته مواز تماما للحركات التي تنتج الإبصار أو السمع . ونحن لا نستطيع أن نضيف إلا القليل لهذه الفكرة العامة ما عدا عبارة ثيوفراسطوس المثيرة التي تقول إن الفكر « يأخذ مكانه حينما تكون النفس — مع ملاحظة أن الكلمة العامة (النفس) تستخدم أيضا للعقل — متوازنة أو متعادلة في درجة حرارتها ، ولكن إذا كانت ساخنة جداً أو باردة جداً ، فإنها تغير الأشياء » . هذه الفكرة المشوقة التي تبين أيضاً اهتمامات ديموقريطس الفيزيولوجية ، يبدو أنها تفسر مدحه المشهور لعبارة هو ميروس التي يقول فيها « إن هيكتور استنفذ هناك عقله » ، وهي العبارة التي اعتبرها ديموقريطس تعبيراً دقيقاً على تأثير الغضب الذي يجعل النفس ساخنة جداً ، ومن ثم غير قادرة على التفكير الحقيقي . والنظرية بأجمعها موازية تماماً لما قاله عن الحالات الممتازة للبصر والسمع .

ولا يبدو أن ديموقريطس ضمن فكرته عن اتحاد الفكر بالإحساس أكثر من هذا . وهناك صعوبات عديدة في هذا التصور ، أكثرها وضوحاً تلك الصعوبة التي أيقظت انتباه لوكريئس وهي أن الفكر ليس دائماً نتيجة لمؤثرات خارجية ، ولكن يمكن للعقل أن يدور تلقائياً على ذاته بالنسبة لموضوع معين أو غيره . ولذلك فلقد اتقن أبيقور علم النفس الخاص به كي يواجه مثل هذه الصعوبة ، والصعوبات الأخرى ، ولكنه أبقى الأفكار الأصلية مثل : أن العقل والنفس هما نفس الشيء في تركيبها الذري ، وأن عمليات الإحساس والفكر متماثلة . ومن وجهة النظر الديمقريطية الخاصة ، ربما لاحظنا الجانب الاقتصادي الفذ لتصوره ، فالنفس والعقل هما نفس الشيء وموضوعاتها متصلة بنفس الأسلوب ، والفكر مثل الإحساس ويمكن ردهما إلى التماس المادى البحث . إن هذه الفكرة أساسية في نسقه ، ومتصبح على جانب كبير من الأهمية في ميثا فيزيقاه .

ولقد كان المعقبون القدماء يميلون إلى السخرية من نظرية ديموقريطس عن الإحساس ، وبوجه خاص ثيوفراسطوس الذي ندين له بتفصيل معلوماتنا ،

فلقد كان لا يكف عن تقديم أسئلة محرجة وعبرة مثل : « إذا كان الإبصار يرجع إلى انطباع في الهواء ، فما الذى يعود منها إلينا حينما تكون ؟ ولماذا لا نرى الأشياء حول الطريق الخاطئ » (الذى تكون يدنا اليمنى فيه كيدنا اليسرى) ؟ و « عندما نرى أشياء عديدة في نفس المكان ، فكيف توجد الطباعاتها معا في نفس الحيز من الهواء ؟ » و « لماذا لا نستطيع أن نرى نفسك ؟ » . و بنفس الروح فإنه لمن السهل علينا أن نشير إلى أن هذه النظرية غير متقنة في التفاصيل ، وفي الاستحالة المطلقة للسيلان و « الأصنام » و للانطباعات الهوائية . والواقع أنه حينما تناقش الأساس العريض لنظرية ديموقريطس المادية البحتة ، فإننا نجد أنها لم تمس المشكلة التى وضعها هو لى تحمل ، إن هذه النظرية تؤسس الارتباط بين الموضوع وبين المدرك ، ولكنها لا تمنحنا حقيقة ما هو الفكر وما هو الإحساس - كما نعرفهما .

ولكنه من المناسب جداً أن ننظر إلى هذه النظرية كما قامت ، وكما حققت من وجهة نظرها الخاصة ، وعلى الرغم من أنه قد أشير إلى الثغرات والضعف (التى ربما أمكننا تفسيرها إذا كانت لدينا معرفة كاملة) فإنه لمن المستحيل ألا نعجب بتوافق هذه النظرية الكلى ، وبجوانبها الاقتصادية ، الذى ترد فيه كل الخبرات المختلفة للإحساس إلى فكرة مركزية واحدة وهى فكرة اللس . فيوجد إذن أساس مطروح في الصميم للبرهنة على الخواص . وعلى العكس من ذلك ، ففي الطرق غير المباشرة والمتطرفة ، والتى بواسطتها يكون « القاس » مضبوطاً في بعض الأمثلة ، كما تكون احتمالات الخطأ موجودة ، فإن الطريق يكون مفتوحاً للشك والريبة . ولقد وضع ثيوفراستوس أصبعه على الضعف الحقيقى في هذه النظرية حينما اشتكى من رأى ديموقريطس عن انطباعات الحاسة بقوله « إن ديموقريطس جعل انطباعات الحاسة كخبرات للإحساس وجعلها في نفس الوقت مخصصة لاختلافات الشكل ، ولقد ارتأى ديموقريطس بأن فعل الإدراك ، يشارك فيه ، كلا من الموضوع والمدرك ؛ ولكنه لم يميز بكفاية بين دور كل منهما . لقد ترك ديموقريطس مجالاً للنسق أكثر عناية ودقة لاتباعه ، ولقد كانت أفكاره الخيالية أقرب دنواً من الدقة العملية ، وأجدر من ذلك التوافق الفج الذى نجده عند أبيقور .

— ٧ —

الأمه

٧ - الآلهة

إن الشواهد على اعتقادات ديموقريطس في الآلهة والدين ناقصة أشد النقص ، ومن الصعب علينا أن نضعها جنباً إلى جنب ، ولكن لما كانت هناك دلائل على رأى ما ، ربما أنار الطريق أمام أبيقور مع اختلافه في نواحي معينة وهامة عن نظريته ؛ فإنه من الأفضل أن نشير هنا إلى هذا الرأى باختصار .

لم يقبل ديموقريطس النظرية التقليدية التي تنادى بالدعاء إلى الآلهة ، كما لو كانت كائنات تقطن السماء ، بأسطة يد العون إلى المبتلين لها . ويتضح هذا الموقف من شذرة باقية يقول فيها ديموقريطس بازدرأ واضح ، « إن قلة من بين المتعلمين ، يرفعون أيديهم إلى منطقة ندعوها نحن الإغريق بالهواء ، ويقولون : إن زيوس ينعم النظر في كل الأشياء ، وهو يعلمها جميعا ، ويعطى ويأخذ ، وهو الملك على الجميع ، . ونحن لانعلم على أى أماس أقام ديموقريطس نفسه هذا ، ولكن — وهذا أمر مشكوك فيه — إذا كان ديموقريطس قد اعتقد بوجود الآلهة ؛ فإنه يمكننا أن نقدر بأمان بأنه كان يسلم مثل أبيقور بأن الآلهة ليس لها دور في شئون العالم . وفي نفس الوقت ، كانت العقيدة العالمية في الآلهة تواجه ديموقريطس ؛ وهناك دليل يشير إلى أنه فسر هذا في ثنايا الخطوط التي ربما توقعناها منه : فن ناحية أولى أشار ديموقريطس إلى أن ما يعتقد فيه ؛ إنما هو علامة زائفة آتية من ظواهر السماء ، « فالرجال في الأيام الغابرة كانوا يقولون إن حوادث السماء مثل الرعد والبرق والصواعق والتحام الأجسام السماوية وكسوفات الشمس وخسوفات القمر أرعبت الآلهة وكانوا يعتقدون أن الآلهة هم علة هذه الأحداث ، ولقد برزت هذه العبارة عند أبيقور ، ولكنها لا تكفي ؛ لأنه من الضروري أن تبين لنا كيفية قيام فكرة الآلهة في عقول البشر جميعا . ولقد أوضح ديموقريطس هذا في شذرة اقتطفها سكستوس منه عن دخول « الأصنام ، إلى عقول الأفراد ؛ إن « أصناما ، معينة تقترب من الأفراد ، ومن هذه الأصنام ما هو حمار ، ومنها

ما هو نافع . ومن ثم فإن الإنسان يتقبل لكي يتقابل مع « الأصنام » ذات الخط السعيد ، وهذه تكون عظيمة في الحجم ، ولا تحطم بسهولة . وعلى الرغم من أنها لا تقبل التحطيم ، وأنها تنبؤنا بمستقبل البشر ، فإنها ترى ، وتنفوه بالاصوات . ولقد استقبل القدماء الانطباعات منها معتقدين أنها إله ، على الرغم من أنه لا يوجد بجانب هذه الأشباه إله آخر له طبيعة لا تقبل التحطيم .

وربما أمكن أن نتعرف هنا بالتأكيد على نفس الفكرة العامة عن زيارة « الأصنام » التي نلاحظها عند الكتاب الأبيقوريين ، ولكن تظهر هنا نقاط جد مختلفة : فذكر ديموقريطس من ناحية أولى الأشباه الضارة مثل ذكره الأشباه النافعة ، يشير إلى أن ثيولوجيا ديموقريطس لا تتضمن فقط الآلهة بمعنى نعمها أو فائدتها ، ولكنها تتضمن أيضا الأرواح الشريرة ، ولذلك فهي تبدو وكأنها ديامونولوجيا أكثر من كونها ثيولوجيا . وهذا لا نجد له مثيلا عند أبيقور . ومن ناحية ثانية لم يشك أبيقور في وجود الآلهة ، واعتقد بأن الأشباه التي تزور البشر تأتي من شخصيات ذات وجود إلهي ، في حين أن العبارة الأخيرة في شذرة ديموقريطس يبدو منها وكأنه يشك في وجود دياموناته his daemons ما عدا الأشباه . وليست هناك أية إشارات توضح لنا بكفاية موقف ديموقريطس ، فالعبارة التي تطلق على الآلهة أو الديامونات daemons لفظ « الأصنام » ، والتي تقول بأن الهواء ملء بها ، يبدو أنها توضح عدم اعتقاد ديموقريطس في أي حقيقة تقوم وراء « الأصنام » ، ولكنه يقول في عبارة أخرى ذات دلالة أكبر أن « الأصنام » تزور الحيوانات كما تزور الرجال ، ويمكن وصف « الأصنام » على أنها تأتي « من كائن إلهي » . وهذا تعبير يتوافق كثيرا مع رأي أبيقور .

ولقد اتهم شيشرون ديموقريطس في عبارة ذات نقد حاد — اتهمه — بضخامة تناقض أفكاره في المسألة برمتها « فديموقريطس يسلم ذات مرة بأن الأشباه منعم عليها بالطبيعة الإلهية الموجودة في العالم وفي مرة أخرى يقول إن الآلهة هي عناصر العقل التي توجد في هذا العالم ، وفي مرة ثالثة يتحدث عن الأشباه الحسية

التي تعودت على مساعدتنا أو لإيقاع الضرر بنا ، وفي مرة رابعة يتحدث عن الأشباه الهائلة ، والتي تكون ضخمة جداً لدرجة أنها تحتضن العالم كله من الخارج ، . وفكرة أن الآلهة هي عناصر العقل ، يجب أن تؤخذ جنباً إلى جنب مع هذه العبارة المساوية لها في الغموض وهي : يكون العقل لها في النار الدائرية الشكل ، ويبدو أن معنى هذه العبارة هو أن الجزئيات ذات الشكل الدائري التي تصنع كلاماً من النار والنفس تنففسها من أشباه الآلهة .

وبالجملة ، فيجب أن تكون مقتنعين بأن نقول ، بأننا لانعرف عن نظرية ديموقريطس في الآلهة ما فيه الكفاية ، ومن ثم فلن نستطيع أن نفسرها أو ننقدها ومن الواضح أن ديموقريطس مع أنه سلم بنظرية الأصنام ، التي اعتبرها أبيقور أساس إلهياته ، إلا أنه اختلف مع أبيقور في اعتبار كون هذه الأصنام ذاتها إلهية ، ومن ثم ذهب إلى أنه لا توجد كائنات إلهية ، تأتي الأصنام منها ،

— ٨ —

نظرية المعرفة

٨ - نظرية المعرفة

ليس هناك قسم من أقسام النسق الديمقريطى أثار مناقشات ضخمة ، وما يزال غامضا ، مثل تصور ديموقريطس للأساس الذى تقوم عليه معرفتنا . ولقد نوقش هذا التصور فى علاقته بالنظريات الإيلية منذ القدم مناقشة كاملة عن طريق أرسطو ، كما عولج بين أوساط الكتاب المتأخرين عن طريق ثيوفراستوس ، وسكستوس الذى احتفظ لنا بشذرات قيمة من كتابات ديموقريطس نفسه . وكان أرسطو يميل إلى تركيز الإهتمام على الاعتقاد الديموقريطى بأن الحقيقة هى فى الظاهرة ، أما سكستوس فكان يركز الإهتمام على الشك ، بينما اهتم ثيوفراستوس أساسا بنظريات ديموقريطس التى تتناول الحواس الفردية ، وعالج هذه النظريات بروح نقدية عالية . ونحن نجد مثل هذا الاختلاف لدى الكتاب المحدثين ، إذ مال البعض منهم إلى اتباع أرسطو فى ادعائه أن ديموقريطس كان « ظاهريا » ، وأيد البعض الثانى أن أساس ديموقريطس كان « عقليا » ، بينما أعلن البعض الآخر أن ديموقريطس كان شاكاً . وكل ما نستطيع أن نفعله هنا هو أن نعرض عرضاً موجزاً للأدلة التى تركها القدماء لنا وأن نحاول أن نستخرج منها بعض النتائج .

وإذا رجعنا أولاً إلى الشذرات الديمقريطية الباقية ؛ فإن الانطباع الذى تركه هو أنه كان شاكاً أصيلاً . فالكثير من هذه الشذرات يبين هذا بصورة عامة منها : « يجب أن يتعلم الرجل هنا أنه ميتعد تمام الابتعاد عن الحقيقة ، و نحن لا نعلم شيئاً حقيقياً عن أى شئ . ولكن كل رأى واحد منا هو دائماً فى تغير (أى يحمل رأى كل إنسان إليه بواسطة تدفق الأصنام ، عليه من الخارج ، و د لأنه لأمير غير يقينى أن نعلم حقيقة كل شئ . و نحن لا نعلم شيئاً صواباً ونحن بإزاء الحقيقة ، ولكننا نعلم فقط أن الحقيقة تتغير طبقاً لأوضاع الجسم وأوضاع الأشياء التى تدخل فيه وتضطرب به ،) وهذه ملاحظة ترتبط تماماً بالنظرية العامة للإحساس (و نحن لا نعلم شيئاً على أنه حقيقى ؛ لأن الحقيقة تختبئ فى الأعماق . . . ولعل العبارة الأكثر تفسيراً للسياق الديمقريطى الفكرى هى تلك التى نجدناها فى قوله

المأثور ، والحلاوة تكون بالاتفاق ، والمرارة تكون بالاتفاق ، والسخونة تكون بالاتفاق ، والبرودة تكون بالاتفاق ، واللون يكون بالاتفاق ؛ أما الذرات والخلاء فهما الحقيقتان .

وبوضع هذه الأقوال جنبا إلى جنب ، يتكون لدينا أعنف هجوم على صدق الحواس ، كما تتكون لدينا دلائل كثيرة على المذهب الشككي . ولعله يكون من غير المدهش أن يخبرنا سكستوس أن ديموقريطس واتباعه اكتسحوا الظاهرة الواحدة والظواهر جميعاً . وعندما نقارن هذه الأقوال بنظرية ديموقريطس في الإحساس ، فإن أساسها يصبح واضحاً ؛ فكيفيات الشيء التي نخبرها بالإحساس مثل السخونة ، والبرودة ، والحلاوة ، والمرارة ، والأحمر والأخضر ، ليست في رأى ديموقريطس كيفيات حقيقية في الأشياء أو في الذرات التي تؤلف الأشياء ، إنها فقط « خبرات للإحساس » حدثت بلاشك بواسطة اختلافات شكل ووضع وترتيب الذرات ، ولكنها تكون متطابقة مع عدم الحقيقة ، كما تكون عرضة للتشويه بواسطة التكوين الذري لأعضاء الحس المدرك . وبواسطة مثل تلك الإحساسات لا نستطيع أن نحصل على معرفة حقيقية لطبيعة الأشياء ولجوهرها القصوى التي تختفي وراءها . وثمة نتيجة وحيدة تنتج إذا نظرنا إلى أكثر الشذرات المتبقية ، وهى أن ديموقريطس كان شاكاً ، طالما أننا لا نستطيع تحاشي إشارته إلى الحواس . وهناك قول مأثور آخر يبدو أنه يدفع موقفنا إلى الأمام ، فالحواس تمثل العقل ، لأنها هى التي تخاطبه قائلة « أيها العقل التمس ، إنك تستقبل اعتقاداتك منا ، أفنتستطيع بعد ذلك أن نقهرنا ؟ إن نصرك عندئذ سيكون تماماً كتدميرك ، فالعقل يستقبل المعلومات من الحواس . وإذا أنكر صدق الحواس فإنه يقضى على صدقه أيضاً . ويبدو أن هذا الحكم امتد من العقل إلى عمليات التفكير ، ومن ثم يكتمل الشك . إن الأساس الصلب الذي يتبقى من هذا كله هو الوجود الحقيقي للذرات والخلاء ، على الرغم من أنه ليست لدينا معرفة مباشرة بهما على الإطلاق .

ولكن ثمة جانب آخر في المسألة . ففي إشارة مثيرة يحدثنا سكستوس أن ديموقريطس في كتابه المسمى « القوانين » (مبادئ البحث) قال إن هناك نوعين من المعرفة ؛ النوع الأول يتم خلال الحواس ، والثاني يتم خلال العقل ، والنوع الأخير يسميه معرفة « مشروعة » خصصها بالصدق في الحكم على الحقيقة ، بينما النوع الخاص بالحواس فيسميه معرفة « غير مشروعة » ، ينكر يقينيتها في تحديد الحقيقة ، وتبع سكستوس هذا بإيراد كلمات ديموقريطس نفسه وهي أن « هناك نوعين من المعرفة ، النوع الأول مشروع ، والنوع الثاني غير مشروع . وينتمي كل من البصر ، والسمع ، والشم ، والمذاق واللمس إلى المعرفة غير المشروعة ، ولكن المعرفة المشروعة تنفصل عن هذه » . ولقد أضاف سكستوس إلى هذا ، السبب الذي يراه هو في تفضيل المعرفة المشروعة على المعرفة غير المشروعة فيقول « لما كانت المعرفة غير المشروعة لا تستطيع طويلاً أن ترى الأشياء الأصغر فالأصغر ، ولا أن تسمع أو أن تشم أو أن تذوق أو أن تدرك باللمس ولكنها (ومن الضروري أن نفحص) تظل أكثر اتقاناً ؛ (فإن المعرفة المشروعة تأتي للمعونة في هذا بطريقة أكثر دقة واتقاناً للفحص) . ومن الواضح أنه يجب أن نفهم هذه العبارة بواسطة ربطها بالتأكيد على الوجود الحقيقي للذرات والخلاء ، فنحن لا نعرف الذرات والخلاء (وهما الوجود الحقيقي) بالحواس ، ولكن نعرفها بالعقل .

إن طريق الحواس عرضة للخطأ ؛ لأنه يعالج التباين والتغير الماديين اللذين ينتجان إحساساتنا ، ولكن طريق العقل الذي يعالج الحقائق القصوى هو طريق مشروع . وأكثر من ذلك هو ما يظهر عندما نفحص في طبيعة الحواس ، ونرى فشلها وعدم مقدرتها على سبر الأغوار التي تختفي وراء ادراكاتها ، ومن ثم يأتي دور العقل « بآلته الماهرة » ، ويقودنا إلى الحقيقة ، وهنا يبدو العقل كمدعم أكيد لحقيقة الفكر تجاه دليل الحواس . ولقد آتانا هذا كله عن طريق عبارة مثيرة لسكستوس يقارن فيها ويعارض كلا من المعتقدين بديمقريطس والمعتقدين بأفلاطون ، على الرغم من أن هذه العبارة تهتم من وجهة نظر أخرى بموضوعات

الفكر . والعبارة هي : « إن تابعي أفلاطون وديموقريطس ذهبوا إلى أن الحقائق فقط هي موضوعات النكر ، ولكن ديموقريطس وصل إلى هذه النتيجة لأنه رأى أنه ليس هناك حامل فيزيقي مدركا للحواس ، مادامت الذرات التي تسكون كل الأشياء بتجمعاتها عارية من كل الصفات المدركة ، بينما ارتأى أفلاطون أن الأشياء المدركة تأتي دائما إلى الوجود ، ولكنها لا توجد أبداً ، . إن مقارنة ديموقريطس بأفلاطون هي مقارنة خيالية إلى حد بعيد ، وذلك إذا رأينا الاختلاف الواسع في رأيها ولكن الأمر المفيد هو أن نرى ذلك المعقب الأخير قادراً على جمعها معا بهذه الطريقة . ويبدو إذن أن الأساس المتين لنظرية ديموقريطس إنما وصل إليه من اعتباره حقيقة الفكر كحقيقتين نهائيتين هما الذرات والخلاء ؛ وهذا هو أساس رأى نارتروب الذي يقرر بأن لباب النظرية الذرية عقلي .

وتقابلنا عند هذه النقطة عبارة لديموقريطس يقول فيها إن « العقل والنفس هما نفس الشيء » ، ولقد رأينا في الإشارة الأولى لهذه العبارة أنها نفس الشيء لأن بناءهما الذري واحد ، ولكن تحليل السكيولوجيا الديموقريطية يبين أبعد من هذا ؛ إذ أن هذا التحليل يحمل في طياته القصور الذي يقرر أن عملياتها في الفعل واحدة ، فالعقل يوقظ بواسطة تدفق « الأصنام » وحركته تنتج في الفكر . وبالضبط فإن حركة ذرات النفس الناتجة بالمثل عن أعضاء الحواس تنتج في الإدراك . ولكن ما تأثير هذا الاعتقاد على الجانب الآخر من المعادلة ؟ أي إذا كانت موضوعات الفكر « حقيقة » ، فما هو الأمر في موضوعات الإحساس ؟ لقد قرر أرسطو مرتين بنوع من القياس المضمرة عبارة ديموقريطس على النحو الآتي « النفس والعقل هما نفس الشيء » ، لأن الحقيقة « هي الظاهرة » أو بصورة أكثر اتساعاً « الإحساس تفكير ، والتفكير يتغير ، ومن ثم فإن ظاهرية الإحساس حقيقية بالضرورة » . وهذا يبدو من الوهلة الأولى على أنه يدعم الإحساس . وإذا كان الأمر كذلك ، فإننا نصل إلى الطرف المضاد للمذهب الشكي الذي وجدنا له تعبيرات ضمن أقوال ديموقريطس حفظها لنا سكستوس .

ما الذى يمكن إذن أن يقال عن هذا الاختلاف ؟ إن النقد يميل إما إلى إهمال الدلائل فى جانب أو آخر، وإما إلى الطعن فى صحته ؛ كما أنه يعلن عن ديموقريطس الشاك ، والظواهرى والعقلى طبقاً للأفكار السابق تصورها . كما أن الإدعاء القائل بأن ديموقريطس يجب أن يُعتبر المَبْشَر لآبيقور فى تأكيده على حقيقة الإحساس أثار سوء فهم غير محدود ؛ إذ أنه من الواضح أن نظرية ديموقريطس تختلف كثيراً عن نظرية آبيقور، كما أنها أكثر دقة واتقاناً .

ويسدو أنه من الممكن أن نضع نظرية ديموقريطس هذه فى نسق ؛ مع أن الإشارات التى وصلتنا عنها قليلة ومتناقضة . ويجب أن نلاحظ أولاً أن ديموقريطس يقول أصلاً بأن « الإحساس ، حقيقى أو أن « الفكر ، حقيقى ؛ والعبارتان هما أن « موضوعات الفكر حقيقية ، وأن « الظاهرة حقيقية . . وهذا يعطينا المفتاح والتذكرة بأننا يجب أن ننتقل فى أى نسق مَادى من الخارج إلى الداخل وذلك إذا رغبنا أن نفهمه .

إن الوجود النهائى والحقيقى فى المذهب المادى الذرى الديمقریطى هو الذرات والخلاء ، ومن ثم فإن المعرفة الحقيقية الوحيدة يجب أن تكون معرفة الذرات والخلاء أيضاً من ناحية ملاحظتهما وسلوكهما . ونحن لا نستطيع أن نحصل على مثل تلك المعرفة عن طريق الحواس لأن الذرات والخلاء لا يدركان بالحواس ؛ لئنهما يعرفان فقط عن طريق العقل بواسطة الفكر . وعملية العقل فى البحث عن طبيعة الذرات والخلاء هى عملية « مشروعة ، كما أن موضوعات التفكير العقلى هنا « حقيقية . . ولكن كيف يحصل العقل على معرفته تلك بالذرات والخلاء ؟ لقد أشار البعض إلى أن ديموقريطس اعتقد بأن العقل له علم مباشر بالذرات الصغيرة جداً لدرجة عدم إثارتها للحواس .

ولكن لا يوجد لهذه الفكرة أى نصيب من البرهان . وحتى إذا كانت الذرات

يمكن أن تعرف مباشرة هكذا ؛ فإن الخلاء بالتأكيد لا يمكن أن يعرف ؛ ذلك لأنه لا يستطيع أن يتحرك ، أى شيء . إن المعرفة بالحقائق القصوى بواسطة العقل يجب أن تركز على معرفة الأشياء ، بواسطة الحواس ؛ كما أنها تكون في الواقع مستعداً لا من المعرفة الأخيرة ، يقول سكستوس في فقرة هامة ، لقد قال ديوتيموس : طبقاً لديموقريطس إن معيار فهم الأشياء غير المرئية هو الظاهرة ، ولقد فسّرت هذه الفقرة في لغة أكثر تلامساً عقداً أبيقور ، ولكن معناها واضح ؛ فلقد سلّم ديموقريطس — مثل أبيقور فيما بعد . بأن المعطيات التي يؤسس عليها العقل معرفته بالذرات وبالخلاء ، معطاة بواسطة الظاهرة إلى الحواس .

وبدون شك في هذا المعنى كان أرسطو يقول بتغيير طفيف في استخدام العبارة إن الذين اعتقدوا أن الحقيقة هي في المظهر ، والمظاهر أى ما يقدم إلى الحواس في إدراكها للظاهرة ، تحتوي على معطيات المعرفة الحققة للحقائق .

ولأنه لا مر هام جداً ذلك الذي أشار إليه سكستوس في تقديمه لتعبير من أكثر التعبيرات الشكية في عبارات ديموقريطس أراد به إظهار التناقض المديمقريطي ، ذلك أننا نجد في الكراتتريا Cratintria تلك العبارة التي تبين أن ديموقريطس بسهولة من وعود بأن يخص الحواس بالسيادة على الاعتقاد . وهذا يبدو على أنه خطوة تجاه العبارة والظاهرة حقيقية ، كما أن هذه الخطوة يمكن أن نفهمها بسهولة من إصرار ديموقريطس على أن النفس والعقل هما نفس الشيء ؛ ذلك الإصرار الذي لا يرجع كثيراً إلى نظريته المادية الفيزيقية بقدر رجوعه إلى أهميته لعلم النفس عنده ؛ فالعلم بالظاهرة بواسطة الحواس يتحد مع العلم بالحقائق بواسطة العقل ، من حيث العملية .

ولكن لا يزال من الضروري أن نسأل : بأي معنى تكون الظاهرة « حقيقية » ؟ وكيف يمكن لهذه الفكرة أن تتفق مع العديد من إشارات الشك

الموجودة في الشذرات الباقية؟ ربما أمكننا أن نقرب من الإجابة ، إذا أخذنا مثالا للحواس وليكن « البصر » ، فالبصر يعطينا إحساسا بالموضوع من جهة حجمه وشكله ولونه ، والآن فإن اللون طبقا لرأى ديموقريطس ايس كيفية الموضوع ، وإنما هو « خبرة لحاستنا » ، فليس اللون حقيقة موضوعية وإنما يوجد اللون « بالاتفاق » ، ولذلك فإذا بنينا على مثل ذلك الإحساس، فإننا نجد أنفسنا أمام تفكير « غير مشروع » .

ولكن الشكل والحجم خاصيتان حقيقتان الموضوع باعتباره مركبا من الذرات والخلاء . بل إنهما أكثر من ذلك خاصيتان للذرات نفسها التي تكون الموضوع . وبقدر إلتفاتنا إلى المعلومات المتعلقة بهاتين الخاصيتين، وبهما وحدهما، يكون إدراكنا غير خاطئ « والظاهرة » التي هي الوحدة التي تجمع بين هاتين الخاصيتين وبين الثقل (والثقل خاصية أيضا للذرات تكتسبها خلال الدوران السريع) وليس أكثر ، هي « حقيقية » .

وهنا نحصل على سر الأهمية التي نسبها ديموقريطس لحاسة اللمس ؛ فهذه الحاسة وحدها تستطيع أن تعطينا معلومات مثل الشكل والحجم بدون أية إحساسات أزيد — (ما عدا تلك المتمثلة في الحرارة والبرودة) — تكون ذاتية ، وتؤدي إلى بلبلة معرفتنا بالموضوع . ومن ثم تصبح الظاهرة حقيقية بمعنىين : ذلك أننا إذا استطعنا أن ننحى جانبا كل هذه الإحساسات الذاتية عنها؛ فإن هذه الظاهرة تعطينا معلومات عما يكون حقيقيا ؛ أي عن المركب من الخلاء ومن الذرات في حجم معين وفي شكل وفي ثقل . وثانيا فإن الظاهرة تمكننا بواسطة الاستدلال من أن تكون لدينا معرفة بالحقائق القصوى .

ولكن في اللحظة التي نأخذ فيها هذه الخبرات الذاتية على أنها تقرير عن الحقيقة الموضوعية في الموضوع ، يدخل « الطريق غير المشروع » في المسألة ويضللنا في متاهات العالم غير الحقيقي . ويجب أن نلاحظ الآن أننا نجد بالارتباط الوثيق مع

العبارة الشهيرة بأن اللون والحلاوة والمرارة وغيرها تكون « بالاتفاق » ، — فإننا نجد — أعظم شك في الأقوال التي تدور بها الحواس على العقل . إن العقل يقع في خطأ ، ولا يكون له أساس ، عندما يبنى معرفته على « خبرات الحواس » ، ولكن عندما يحدد ذاته « بموضوعات الفكر الحقيقية » ؛ أى الذرات والحلاء ، ويؤسس نتائجه على الإحساسات التي تختبره بالصفات الحقيقية للأشياء ؛ فإنه يكون في « الطريق المشروع » .

وإذا كان هذا التحليل صحيحاً فيبدو إذن — مع أنه من الواضح جداً ضالة ما في أيدينا لكي نستنتج — أن ديموقريطس لم يكن شاكاً أو عقلياً أو ظواهرياً . إنه لا يناسب أياً من هذه المقولات الحديثة ؛ لأنه لم ينكر أو يثبت حقيقة كل الإحساسات ولا كل الفكر ، ولكنه شيد لنفسه « نظرية في المعرفة » ، ذكية ومتناقضة ، ولكنها تركز مباشرة على تصوره الذرى للعالم .

فالحقائق النهائية للعالم أى الذرات والحلاء حقيقية ويمكن معرفتها عن طريق العقل . والظاهرة تسيّد على الحقائق النهائية وتبقى الخاصيتان الأوليتان أى الحجم والشكل ، لأنهما حقيقتان ويمكن معرفتهما عن طريق الحواس ، ويمكن للعقل أن يقوم باستنباطه بأمان من الظاهرة ، لأن الظاهرة كوحدة لهاتين الخاصيتين الأوليتين حقيقتية ، ولأن الإحساس — أى الإدراك المجرّد للظاهرة الحقيقية — هو والفكر نفس الشيء .

ولكن إذا ذهب مرة وراء هاتين الخاصيتين الأوليتين ، أى وراء حقيقة الظاهرة ، وإذا ألحقت بالموضوع ما يعتبر حقيقة على أنه خبرات ذاتية لحواسك ، وإذا أسست الفكر على هذه « الاتفاقات » ، فإنك سوف تقاد إلى لا شيء محدد .

إن إعادة البناء الفاحص لأفكار ديموقريطس هو أمر فيج ، وأكثر مسداً من ذلك البناء الذي وُضع بعده بواسطة الناقدين المحدثين له . ولكن يبدو لي أن

— ١٠١ —

أن هؤلاء الناقدين قد ضلوا بتفكير أرسطو المجرد والفلاسفة اليونانيين المتأخرين ، كما أنهم لم يحاولوا تفسير المشكلة الخاصة بالخطوط المادية لديموقريطس نفسه .

وبعد — فإذا كان هذا الوصف قريباً من الحقيقة — فإننا نستطيع أن نرى أن وضع ديموقريطس كان صعباً ، وما كراً ، ويقصر عن أساس غير مأمون فيما يتعلق بنسق العالم . ويبدو أن أبيقور قد شعر بهذا ، وأنه أبعد هذا كله في عودة مؤمنة تماماً إلى الثقة الكاملة في الإحساس .

— ٩ —

الأخلاق

٩ - الأخلاق

إن دراسة نظريات ديموقريطس تعتمد أساساً وإلى أبعد حد على رواية المؤلفين
الأقدمين وأدلتهم ، كما تعتمد على مساعدة بعض المقتطفات التي نجدتها صدفة ،
وبكلمات ديموقريطس نفسه . ولكننا نجد تغييراً غير متوقع إذا ما درسنا نظريته
الأخلاقية ، فقليل جداً ذلك الذى وصلنا عن الثقافة ، سواء عن طريق التفسير
أو عن طريق النقد ، ومع ذلك فنحن نجد هيكلًا عظيمًا من الأقوال التي نسبت إلى
ديموقريطس مكونة على هيئة ديوان شعر من « الحكم أو الأقوال المأثورة » ،
ومجموعة بواسطة ستوباؤس . وهذه الأقوال منها ما يعالج الأفكار الأساسية ،
وأكثرها ينظم بروح متقلة حق الحياة الإنسانية . كما أن هذه الأقوال تحتوي
على أوجه نقد وعلى قواعد صالحة للتطبيق أو للتنفيذ ، سواء أكانت لديه نظرية
أساسية أم لا . والسؤال الذى يقوم هنا بطبيعة الحال هو عما إذا كان يمكن اعتبار
ديموقريطس مفكراً متمسكاً مع ذاته فى النسق الأخلاقى — وإذا كان الأمر كذلك
فما هو بُعد خطوط الفكر التي قدمها لايثيوس ؟ — أو أنه يمكن اعتباره كالأخلاقين
من نمط هز يود وثيريجينيس ، أولئك الذين وضعوا قواعد مشتقة أو متفرقة ترشدنا
فى الحياة ؛ ولقد ذهب واحد من منتقدى ديموقريطس إلى أنه كان لديه نسق مركزى
مرتبط أو ثقل الارتباط بنظرياته الفيزيائية ، وأن حول هذا البناء توجد أخلاقيات
عملية ، ولكن نافداً آخر مال إلى إنكار أن يكون لديموقريطس أى نسق بالمرّة .

ويجب علينا قبل أن نتناول أية مسألة خاصة بأفكار ديموقريطس الأخلاقية ،
أن نقدم لمشكلة واضحة عنده . فلقد وجدنا ديموقريطس فى العالم الفيزيائى ، يؤكد
بإصرار على عظمة « الضرورة » ، ويذهب إلى أنها القوة المسيطرة ؛ وبما للضرورة
عنيت سلفاً كل الأشياء السكانية ، والتي تكون ، والتي سوف تأتى . وكان
ديموقريطس ينوى بهذا التأكيد أن يؤسس فكرة القانون الطبيعى ، وأن ينبجى
جانباً التصور اللاهوتى للعالم وفكرة الصدفة . وإذا امتدت هذه الفكرة — بمعناها
الدقيق — إلى دائرة الفعل الإنسانى ، فالنتيجة ستكون هى الحتمية البحتة .

وإذا تحتمت أفعال الإنسان ، وإذا كان كل ما يفعله هو نتاجا لا يمكن تجنبه الباطني ، وأن ما سيفعله في المستقبل هو معين سلفا ؛ فما هي إذن قيمة النظرية الأخلاقية أو حتى القواعد الأخلاقية ؟ ولقد بدا هذا السؤال ، للخرابة الشديدة ، وكأنه لم يخطر على بال ديموقريطس ؛ فليس هناك أي آثار له في أي من الشذرات الباقية أو لدى الثقة ، كما أن القواعد الأخلاقية قد أعطيت مع الحرية الكاملة في أن يطيعها الفرد أو لا يطيعها .

ولعل الأكثر غرابة من هذا ؛ هو ظهور الصدفة « مرة أخرى هنا في الجانب الأخلاقي ، وهناك فقرات عديدة تبدو فيها هذه الصدفة على أنها معارضة لإرادة الإنسان ولتنبؤاته فيها ، لقد اعتاد الناس أن يصوروا الصدفة على أنها عذر لجلبهم السيئ ؛ ذلك لأن الصدفة تحارب فقط ضد البصيرة ، وأكثر الأشياء في الحياة تكون حادة النظر بالفهم الذي يقود إلى الإستقامة ، ويقاد الغبي بواسطة مكاسب الصدفة ولكن أولئك الذين لديهم معرفة بمثل تلك الأشياء يقادون بواسطة الحكمة ، و « الصدفة هي التي تمنح هبات عظيمة ولكنها غير مستقرة ، والطبيعة وإفاعة بذاتها ، ومن ثم فبوسائل نادرة ومعينة ، تمنح الصدفة الهبة العظمى للأمل ، والصدفة تنتشر أمامنا كأداة غنية ، ولكن الضبط النفس هو مادة الاكتفاء الذاتي . وتمثل الصدفة في كل هذه المنقطعات كفاية أقل من مجهود الإنسان ، ولكنها تتخذ في فقرة أخرى موقفا أكثر أهمية : « الشجاعة هي بداية الفعل ، ولكن الصدفة هي سيدة النهاية ، ، وفي كل هذه الفقرات تستخدم الصدفة بالمعنى الشعبي والفضفاض للحوادث التي لا تتكهن بها ، والصدفة ليست متناقضة هنا مع الاعتقاد الأساسي بالضرورة الناجم عن حتمية القانون الطبيعي ، والتي تفسر نفسها به ، ولكن بالنسبة إلى الإنسان الذي لا يتعمق في كل أعمال القانون مجده يلبس رداء الصدفة . ومع أن هناك تضادا مثيرا بالنسبة إلى كبت أو ضغط فكرة الصدفة في النظرية الفيزيائية ؛ إلا أنه يبدو أن ذلك يبين أن أخلاقيات ديموقريطس مستقلة تماما عن فيزيقاه ونفس هذا الاستقلال يمكن استخلاصه إذا نظرنا إلى حتمية إزاء السؤال الرئيسي عن الحتمية . أما أبيقور فلقد أخذت المشكلة عنده طابعا حاداً ، فحارب بعنف ضد

« مصير الفيزيقيات » تماماً كما فعل ضد « أسطورة الآلهة » . ولكن يبدو أن هذا السؤال الكبير لم يكن قد ظهر في وقت ديمقريطس ؛ ومن ثم فلقد نتجت عن ذلك محاولته وضع اتجاهات للحياة الأخلاقية ، في بساطة ساذجة ، غير شاعر بالصعوبة التي أثارها هو نفسه باصراره على عظمة « الضرورة » في العالم الفيزيقي . ويمكن أن تلخص قواعد ديموقريطس الأخلاقية في أن الإنسان حر في فعله كما يريد .

وهناك اتفاق عام على أن الكلمة الرئيسية في أخلاق ديموقريطس هي « السعادة » ؛ ولقد اقتطف الثقاة هذه الكلمة بمناسبة تصويره « للنهاية » ، كما أنها تكررت في العديد من الشذرات الباقية . ولكن يظهر هنا للتوسؤالان رئيسيان هما : هل يمكن اعتبار « السعادة » على أنها أساس مبادئ ديموقريطس الأخلاقية أو أن « السعادة » عنده مشتقة من نظرية أوسع عن اللذة ؛ تمثل بالنسبة للسعادة نفس العلاقة التي قامت بين « رباطة الجأش » عند أبيقور وبين الأساس النهائي « للذة » ؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل هناك أى رابطة في النظرية العامة للاحاساسات بين هذا التصور الذى نبجده فى الحقل الأخلاقى وبين الميقافيزيقا الذرية الديمقریطية ؟ لأنه لمن الواضح أن هذين السؤالين أهمية كبيرة ؛ لأنه إذا كانت الإجابة عليهما بالإيجاب فإن ديموقريطس يصبح فى الأخلاق ، كما كان فى الطبيعيات المبشر بأبيقور ، ويصبح إدعاء أبيقور باستقلاله عن ديموقريطس أمراً لا يمكن قبوله .

ولقد أتت إلينها عبارة واحدة تتضمن الإجابة بالإيجاب على هذين السؤالين؛ فلقد أشار سكستوس فى فقرة إلى مقتطفات من ديوتيموس أحد الثقاه ؛ إلى الاعتقاد بأن ديموقريطس ذهب إلى أن هناك ثلاثة معايير ، من بينهم « أن معيار الاختيار والاجتناب هو الشعور » . وإذا أستطعنا أن نؤكد هذه العبارة ؛ فسيصبح من الواضح لدينا أن « السعادة » ما هى إلا — طبقاً لديمقريطس — شكل خاص من « اللذة » وأنه سلم كما فعل أبيقور بأن الشعور المباشر للذة والالم فى الحقل الإخلاقى هو الذى يختبر الخير والشر ، ويجب أن تختار اللذة وأن يبعد

الآلم . إن نسق ديموقريطس كله يجب أن يرتبط بأساس من الاحساس ، كما أن « السعادة » يجب أن تأخذ مكانها كفكرة مشتقة . ولكننا لانستطيع أن نقبل عبارة سكستوس دون ما مناقشة ؛ ففي المحل الأول يبدو أن اللغة التي كتبت بها إنما تنسب إلى عصر متأخر ، فالكلمات المستخدمة : « معيار » ، « الاختبار » ، « الاجتناب » ، « الشعور » ، كلها مصطلحات أبيقورية ، وليس لدينا أى دليل في أى موضع ، على ارتباطها بديموقريطس ، فلقد كانت هذه أفكاراً غير شائعة الاستعمال في عصره ، وقبل اختراع المصطلحات الأرسطية . وفي المحل الثاني ليس لدينا أى أثر على الإطلاق ، سواء في الشذرات أو عن طريق الثقة ، على مثل ذلك الرباط الأبيقورى الذى يربط بين النظريات الأخلاقية والفيزيقية . وأخيراً — وهذا استنتاج — فلقد رأينا أن موقف ديموقريطس بخصوص الثقة في الاحساس هو موقف أكثر تشككاً من موقف أبيقور ، فالرجل الذى يسلم بأن « الحلاوة » ، « المرارة » ، بالاتفاق ، لا يستطيع أن يربط نظرياته الأخلاقية بنسقه الفيزيقي على أساس الاحساس . ويمكن بصعوبة أن نشك في أن سكستوس كان يمد الطريق — بالاتجاه العام — لى يربط ديموقريطس بأبيقور ، ولكن نظريات ديموقريطس وأبيقور — هنا على الأقل — كانت مختلفة .

ويبدو من الضروري إذن أن نجيب على السؤال الثانى بالنفى ، ولكن هل سيظل حقيقياً أن النظرية الأخلاقية الديموقريطية تقوم كلية على « اللذة » ؟ توجد هنا شذرة — لما كرره ديموقريطس مرتين بشكل مختلف — تقول « المتعة » وغيابها هى الحد للنافع والضار . وهذه تبدو على أنها شبيهة باللغة الديموقريطية أكثر من عبارة سكستوس عن « المعيار » ، كما أنها تقودنا أيضاً إلى اللذة القصوى . ولكننا لم نحمد تأكيداً كبيراً لها ، فلقد اقتطعت هذه العبارة لارتباطها الوثيق « بالسعادة » وربما لم تكن أكثر من حكمة عملية لنيل أو بلوغ السعادة . وهناك أقوال أخرى تسير في نفس الاتجاه . ولكن ديوجينيس في إيجازه لنظريات ديموقريطس قال إن « السعادة ليست هى اللذة ، كما أخطأ البعض فهمها ، ولكنها حالة تحييا فيها النفس بهدوء وأمان ، غير مزعجة بالخوف والخرافة أو بأى شعور آخر » . وهذا

القول بحفظ لنا التقليد الأصلي، كما أنه يقيم تمييزاً واضحاً بين «السعادة» وبين «اللذة». ويمكن أن نفتطف أيضاً قولاً سرياً نسب إلى ديموقريطس، ربط فيه الفكرة الأخلاقية — بطريقة أكثر اشباعاً من عبارة سكستوس — بالنظرية الميتافيزيقية الحقيقية وهو «أن نفس الشيء هو خير وحقيق بالنسبة للجميع ولكن اللذيد يختلف من فرد لآخر»، فهناك في عالم المعرفة حقيقة قصوى (وهي الذرات والخلاء) وهناك في عالم الأخلاق خير أعظم (وهو — تخميناً — «السعادة»)، ولكن في كل من هاتين الدائرتين تكون «الحلاوة» و«اللذة بالاتفاق، ويختلفان من فرد لآخر». وإذا كانت اللذة إذن هي في رأى ديموقريطس كمية متغيرة ومتباينة، فليس من المقبول أن نعتبرها أساساً أخلاقياً نهائياً، فهي هنا تنبأ عن بالطبع مع «الخير» الكلى.

ويمكن أن نفترض إذن أنه لم تكن هناك أية فكرة رئيسية أعماق تقوم وراء فكرة ديموقريطس عن السعادة، كما أنه ليس من الصحيح أن ديموقريطس وصف «السعادة» كما فعل ديوجينيس في روايته عنه «كنهاية»، فتصور «النهاية» ينتمى إلى عصر متأخر، ويتضمن لسفا منطقياً متقناً للأخلاق لا تسمح لنا به تلك العبارات المنفصلة التي وقعت بين أيدينا، والتي نسبت إلى ديموقريطس وبالطبع فإنه لم يكن صحيحاً — قبل أن يحول سقراط عقول الناس إلى البحث المنهجي في الحياة الأخلاقية — أن يدعى أى مفكر لنفسه إمكانية وصف ذاته بأنه ذا لسق أخلاقى بأى معنى. لقد وضعت «السعادة» بواسطة ديموقريطس على أنها حالة العقل التي يرغبها الناس بروح بسيطة وساذجة تماماً. وعلى العكس من هذا فن الخطأ أن نعتبر عبارات ديموقريطس على أنها صيحات متفرقة، إذ أنه من الممكن تماماً أن نتعقب في أكثرها ارتباطها بالفكرة الرئيسية «السعادة»، وبجمع هذه العبارات معاً تتكون لدينا صورة من الحياة التي سلكها ديموقريطس لتلاميذه.

إن مجهود إعادة البناء يستحق المشقة، ذلك لأننا سنجد — ونحن بإزاء هذا المجهود — أفكاراً عديدة احتلت مكاناً دائماً في الفلسفة الإغريقية المتأخرة، وعلى

وجه خاص في أخلاق أبيقور . وإذا لم يكن أبيقور مدينا لديمقريطس بالفكرة الرئيسية في فلسفته وهي اللذة ، فإن آثاراً عرضية كثيرة في التفكير الأبيقوري يمكن أن نتعرف عليها من مسلمات سله .

وربما حاولنا أن نحتمل على فكرة أكثر تحديداً لما نعبه « بالسعادة » ؛ فديوجينيس يصف السعادة بأنها « الحالة التي تحيا فيها النفس في سلام وهدوء ، غير مضطربة بالخوف أو الخرافة أو أى شعور آخر » . وتخرج من هذه العبارة نقطتان هامتان ؛ فمن جهة أولى فإنه من الواضح أن ديمقريطس يفكر فقط في حالة العقل ، فالجسم كما رأينا هو بالتحديد عند ديمقريطس في مرتبة تلي « النفس » ومن ثم فإن ملذات الجسم إنما ينظر إليها فقط من ناحية تأثيرها في النفس . وهنا تناقض نظرية ديمقريطس نظرية اللذة الأبيقورية التي لا تهتم فقط بالجسم وحسب ، بل تجعل ملذات الجسم وآلامه هي نقطة البداية ، ومن جهة أخرى فحينما نأتى إلى الوصف الإسمي فإننا نجد لدينا توقعاً واضحاً للفكرة الأبيقورية عن « رباطة الجأش » ، كلذة حقيقية للنفس ، كذلك فإن ذكر الخوف والخرافة كسببين للاضطراب هو أمر له مغزاه . ويجب أن ننبه هنا أيضاً إلى ما كانه نسبة آراء أبيقور بواسطة أحد الرواة إلى ديمقريطس ولكن من الواضح أن فكرة « السعادة » ، إحدى أنواع الهدوء غير المزعج أعظم من اللذة الحسية والفاعلة ، ويمكن أن نعتبر هذه الفكرة — بحرية — على أنها فكرة أبيقورية أكثر من كونها فكرة قورينائية .

إن الفكرة العامة التي قدمها لنا ديوجينيس قد نشأت عنده من شذرتين هما : « يميل الرجل السعيد دائماً إلى الأفعال العادلة والقانونية ، وفي نومه ويقظته يكون سعيداً وقوياً وغير مبال » و « لأنه من الأفضل للفرد أن يقود حياته تجاه الأسعد ، مع أقل مشقة ممكنة ؛ وهذا يكون كذلك إذا لم يقيم ملذاته على الأشياء الفانية » . والصورة هنا هي صورة وضع سعيد ، يتنهج بالأشياء الجيدة وغير المزعجة ، ومع ذلك فهو وضع له أساسه — كما سيتضح ذلك — في أشياء النفس .

ولقد أضاف ديوجينيس إلى هذا التحديد قوله « إن ديمقريطس سماها أيضاً

(الكائنات الحسنة) ، وبأسماء أخرى أمدها ستوباؤس بثلاثة كائنات من هذه وهي « التوافق ، والسيتمرية ، ورباطة الجأش ، كما أعطانا شيشرون مترادفة رابعة وهامة وهي « ثبات الجأش ، ونحن لا نعلم على وجه التأكيد ما إذا كان ديموقريطس قد استخدم هذه الكلمات على أنها مساوية أو معادلة تماما ، للسعادة ، أو إذا كان قد استخدمها ككيفيات مشتقة ؛ ولكن النظر إلى هذه الكلمات في علاقتها بالشذرات يمكن أن يلقي بعض الضوء على الفكرة الرئيسية . « فالكائنات الحسنة ، يمكن أن نعتبرها للوهلة الأولى تصوراً أوسع من « السعادة ، كما أنها تتضمن رفاهية الجسم . ولكن التعريف في أحد الشذرات والذي يذهب إلى أن « السعادة تقوم من الحالة الجيدة التي في بيتنا ، يبدو أنه يوضح أنه لا يشير إلى الحالة العقلية . ولقد تأكد هذا بعبارة يظهر فيها ديموقريطس وهو يستخدم الكلمة المضادة « الكائنات الرديئة ، وهي « غالبا ما يمنع الإنسان من فعل الخير ، ولذلك فهو يناقش ذلك الذي هو حاصل بالطبيعة على أكثرية الكائنات الرديئة ، والفكرة هنا تتعلق بوضوح بالاضطراب العقلي . إن التوافق والسيتمرية يبدوان على أنهما وصفان لطبيعة « السعادة ، التي تتضمن توازن العقل ؛ وهذا التوازن يرجع إلى غياب الخوف والعناصر المزعجة الأخرى . ويبدو أن تصور السيتمرية يرتبط بفكرة « الوسط ، التي لعبت دوراً هاماً في فكرة ديموقريطس عن الوسائل التي تصل بها إلى « السعادة . أما رباطه الجأش فهي وصف مدهش للجانب السلبي لفكرة ديموقريطس إذ يبدو أنها لا تتضمن التصور الموجب للسعادة بالإضافة إلى القوة التي أشارت إليها شذرة مقطّعة . وإذا كانت كلمة « رباطه الجأش ، قد استخدمت حقيقة بواسطة ديموقريطس — وهذا ربما أمكن الشك فيه — فإن هذا سيعيد سبقاً ملحوظاً على أبيقور . هذا ولدينا على « ثبات الجأش ، شذرتان باقيتان هما : « أن عظمة الصواب هي حكم شجاع وثابت ، و « ثبات الحكمة تستحق كل شيء ، لأنها الأعظم قيمة ، وهذا يشير إلى « رباطه الجأش ، في صورتها القوية كما تبين عبارة هوراتيوس « ألا تتعجب أدنى تعجب ، .

وهكذا أصبحت الخاصية العامة « السعادة ، الديموقريطية واضحة ، ولكن

هناك ثمة سؤال يقوم وهو : كيف نحصل إلى هذه السعادة ؟ لقد ظهر ديموقريطس هنا وكأنه أقام بعض التحديدات وطبى بعض الاختبارات . فأولا تقوم السعادة عنده طبيعيا من اللذة أو المتعة ؛ وهو يقول فى هذا : إن المتعة وغيابها هما — حد النافع والضار ، ويمكن أن نضيف إلى هذا القول عبارته القائلة : بأن الألم هو حد الشر . ونحن نحتاج إلى النظر فى هذه العبارات لاعلى أنها تقيم « السعادة » على الأساس العريض للذة ، ولكن على أنها تمدنا باختبار عملى ؛ فنحن نتأدى إلى « السعادة » إذا اخترنا ما يعطينا اللذة ، ونفتقدها إذا اخترنا ما يعطينا الألم . ولكن لا يجوز أن نختار كل اللذات ، ولذلك فيجب أن نشير هنا إلى تمييز هام . فاللذات فى غير وقتها تنتج ما هو غير لذيذ ، ومن بين جميع الأشياء يكون الإسراف أسوأ شيء فى تعليم الشباب ؛ لأن الإسراف ينتج عنه تلك اللذات التى ينجم عنها مواقف شريرة . وهذه أفكار غامضة وعامة ، ولكن تلك الفكرة تصبح واضحة عن طريق الشذرة الهامة والكبيرة الآتية : « إن أولئك الذين يأخذون لذاتهم من البطن متجاوزين الكمية الواجبة فى الطعام أو الشراب أو الحب ؛ تكون لذاتهم قصيرة وتستمر لفترة قصيرة هى فترة أكلهم أو شربهم ولكن آلامهم تكون عديدة وطويلة ، ذلك لأن الرغبة فى نفس الأشياء تكون أبدية لديهم ... ولا يحدث لهم خير ، ولكن ما يحدث فقط هو متعة قصيرة تنهى ومن ثم يحتاجون ثانية إلى نفس الأشياء ، وهنا وفى تناقض ملحوظ مع أبيقور ترفض بالتحديد اللذات الجسمية على النحو الذى أوضحته الشذرة السابقة ، على الرغم من أن سبب الرفض هو نفسه الذى أعطاه أبيقور وهو ذلك الذى يتعلق بالإسراف الذى يتخطى حد إشباع الرغبة الطبيعية . ونصل من هذا إلى أولئك أن الذين يفعلون هذا إنما يعانون ألما عظيما من أجل تجديد الرغبة . ولقد أصر ديموقريطس على تفوق النفس على الجسم بصوت واضح يقول فيه ، إن ذلك الذى يختار خيرات النفس ، يختار ما هو إلهى أكثر . أما ذلك الذى يختار خيرات الجسم ، فإنه يختار الخيرات الإنسانية « أو بعبارة أوضح ، أنه لمن الملائم للناس أن يدفعوا انتباههم إلى النفس أكثر من دفعهم الانتباه إلى الجسم ؛ لأن كمال النفس

يصحح أخطاء الجسم . بينما قوة الجسم بدون تعقل لا تجعل النفس حسنة مثقال ذرة ، ، إن النفس يمكن أن تساعد الجسم ، ولكن الجسم لا يستطيع أن يساعد النفس . ولقد وجدت فكرة تفوق لذات النفس على لذات الجسم هذه في قول ديموقريطس ، إن السعادة لا تقطن في الأسراب ولا في الذهب ، إن النفس هي موطن السعادة . إن ما نملكه في عالمنا هو « الخيرات الإنسانية » ، ومن ثم فهي تتصل بخيرات الجسم .

وشبه بهذا الإصرار على تفوق النفس على البدن ، ذلك العنصر الجمالي الملحوظ في أخلاقه الذي كان بمثابة الظلال السابقة على أفلاطون والذي كان جد متناقض مع أبيقور . يقول ديموقريطس « يجب ألا نختار كل لذة ، ولكن تلك التي تتعلق بالجميل ، فنحن نجد هنا أن فكرة « الجميل » ، فكرة أخلاقية أساساً ، وأصبحت عند أفلاطون فيما بعد مطابقة « للنيل » ، ولكن شذرة أخرى ترى أن هناك جانباً جمالياً كاملاً وهي : « أن اللذات العظمى تشتت من التأمل في الأعمال الجميلة » . كما أن هناك قولا آخر يربط هذا تماماً بفكرة تفوق النفس على البدن وهو « إن جمال الجسم ليس إلا جمالا حيوانيا ، إلا إذا كان وراءه عقل » ، ولقد وضع أفلاطون هذين المقتطفين في ثنايا محاورته « الجمهورية » .

وبما هو جدير بالملاحظة أن أرسطو شارك بنظريته عن « الوسيط » وبعبارات مختلفة هذا المعنى الديمقراطي ، فاللذة الحقيقية التي ننتج ، « السعادة » ، تقوم من الاعتدال وتقع بين الإفراط والتفريط ، فالسعادة تأتي إلى الإنسان من خلال الاعتدال في المتعة والتوافق في الحياة ، والإفراط والتفريط يميلان إلى تغيير وإنتاج حركات كبيرة في النفس ، والفكرة هنا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بلباب النظرية ، « فالسعادة تعتمد على الاختيار السليم للذات ، والذات الحقيقية هي تلك التي تأتي من الاعتدال ، ذلك لأن الإفراط والتفريط يزعجان النفس ويحطمان سيهته تريتها ورباطة جأشها » . ولقد ظهرت نفس الفكرة بوضوح في القول التالي ، « المساواة أمر جميل في كل الأشياء ؛ لأنني لا أحب الإفراط أو التفريط » . « المساواة هنا هي الاعتدال

م ٨ - ديموقريطس

منظور إليه من وجهة نظر رياضية . ونفس المعنى نجد في القول التالي : « إذا أفرط شخص متجاوزاً حدود الاعتدال ، فإن أعظم الملمات سوف تصبح آلاماً . » والرغبة في الاعتدال هي علامة الناضج لا الرجل . وأخيراً تظهر هذه الفكرة — في تطبيقها الخاص — على الخيرات العامة في المقطف التالي : حسن الحظ هو من سعد بممتلكاته المعتدلة . وسيء الحظ هو من كان قانع بالكثير منها . »

ويمكن أن نكون الآن فكرة دقيقة عن وسائل بلوغ « السعادة » فيجب أن نتجنب اللذات التي تتضمن آلاماً ، ولذات النفس تفضل على لذات البدن ، ويجب أن يكون الجليل موضوعاً للتأمل والمتعة والوسط هو ما كان بين الإفراط والتفريط . ولكن كيف يستطيع الإنسان إذن أن يختار اختياراً صحيحاً ؟ لقد أعطى ديمقريطس مثل أبيقور من بعده أهمية كبيرة « العناية الإلهية » أو « الحكمة العملية » ، ففي أحد أعماله المشهورة بالترينوجنيا أو أثينا وُحد الخيرات بالعناية الإلهية وبتأليفه جناحاً قال : هناك ثلاثة أشياء تأتي من العناية الإلهية هي ، المشورة الحسنة ، والقول السليم ، والفعل الصحيح ، وتظهر قيمة العناية الإلهية في دوائر مختلفة كما تثبتها عديد من المقطفات منها « إن آمال أولئك الذين يفكرون تفكيراً سليماً يمكن بلوغها ، ولكن آمال غير العاقلين تكون فوق طاقتهم » ، « يكون الإنسان سعيداً لا من خلال قوة جسده أو ممتلكاته ، ولكن من خلال سلامة وإتساع أفكاره » ، « إنه لأمر عظيم أن يفكر سعي الحظ تفكيراً سليماً ، « السمعة والثروة بدون عقل ليستا من الممتلكات الآمنة » ، وهناك على وجه الخصوص شذرة مثيرة تقيم علاقة بين العناية الإلهية وبين الصدقة وهي . « لقد تعود الناس على أن يتصوروا الصدقة على أنها ما تملشورهم السيئة ، ذلك لأن الصدقة نادراً ما تحارب العناية الإلهية ، ومعظم الأشياء في الحياة لمعنا بالعقل ، تتود إلى الصواب » ، وهناك سلسلة من الأقوال عن « الغباء » تعطينا نفس الفكرة من وجهة نظر سلبية نفتطف منها القولين الآتين . « إن الأغنياء يميون حياة غير ممتعة ، فنياب العناية الإلهية يسبب فقدان الملمات الحقيقية . و « الأغنياء يشناقون كثيراً لما لا يوجد ،

ويحتفرون ما هو بين أيديهم حتى ولو كان أكثر ملاءمة عما هم بهم .

والعناية إذن هي المرشدة في الحياة لأنها تمكن الإنسان من أن يختار المذاق التي تنتج « السعادة » ولكن هل هذه العناية هبة فطرية أم أنها مكتسبة ؟ لقد كان ديموقريطس مؤمناً تماماً بقيمة التعليم ، فهو يقول في عبارة له ذات لجة سقراطية « إن الجمل بالأحسن هو علة الفعل الخاطئ » ، ولقد أكد في أماكن متفرقة على قيمة التدريس فهو يقول ، « يصبح الكثيرون جيدين بالتدريب لا بالطبيعة » ، ويقول « إن الطبيعة والتدريس هما نفس الشيء » ، ذلك لأن التدريس يعيد تكوين الإنسان ، وبإعادته لتكوينه يقيم طبيعته . « والتناقض في القول الأخير بين الوضوح ، فالإنسان يولد بطبيعة معينة ، ويأتي التعليم فيشكله في طبيعة ثانية ، وهذا التشكيل — لا الغريزة الأصلية — هو علة الخير . » ولقد جمع ديموقريطس كلا من الطبيعة والتعليم وربطهما بالعناية ربطاً مباشراً في القول التالي « يمكن أن يكون هناك فهم لدى الشباب وفقدان له لدى المسنين . ذلك لأن الزمن لا يعلم العناية ، وإنما يربها في الأوان المناسب وفي الطبيعة . » وهناك مقتطف آخر يربنا بوضوح ارتباط التعليم بالفضيلة ، ويركز بطريقة مثيرة على الأقسام المختلفة التي يمر بها الفتى الاثني في تعليمه في ذلك الوقت وهو : « إذا كان الأطفال فاسدين وراسبين في العمل ، فإنهم سوف لا يدرسون أبداً القراءة أو الموسيقى أو الألعاب ، وإن يدرسوا أيضاً الاستدلال الحارس الأمين للفضيلة ذلك لأنه ينتج من هذه ، أي الاستدلال هو أحب الأشياء استحقاقاً للنمو . » وهناك مقتطف آخر على الرغم من اهتمامه بالتعليم في جانبه الروحي إلا أنه نصر مثير بالنسبة لمؤلفه وبالنسبة لمشاركته الهامة في أفكار العصر التالي وهو « أن الثقافة هي حلقة النجاح ، وما رأى أولئك الذين يقعون في الشدة » .

ولأنه لمن الممكن إذن أن نكتون فكرة واضحة جلية عما يقصده ديموقريطس « بالسعادة » . وما سلم به من وسائل لبلوغها ، ويبقى إذن أن نرى ما إذا كان هناك أية فكرة يمكن أن توضع عن نوع الحياة التي يحياها الإنسان والسعيد . إن إعادة تكوين المذهب من الشذرات هو بالضرورة غير كاف ، ومع ذلك فهناك

كمية كبيرة من المعطيات التي تركت لنا يمكن لنا نستخلصه منها ، ويمكن أن ننظر في هذا الصدد أولاً إلى خلاصة عظيمة تعطينا صورته واضحة وتشير إلى خطوط هذه المسألة وهي :

• تأتي الروح السعيدة إلى الإنسان من خلال الاعتدال في المتعة والانسجام في الحياة ... ومن ثم فيجب أن تمنع النظر في الأشياء من خلال قوتك ، وأن تكون قائماً بما تملكه ، غير مكثرت بأولئك الذين يحسدون أو يتعجبون ولا تشترك معهم في الفكر ، بل يجب عليك أن تتأمل حياة أولئك الذين تكون أوقاتهم قاسية ، وأن تذكر آلامهم المفجعة حتى يبدو أن ماتملكه أو ماتحصل عليه هو كبير وموضع حسد منك أنت ، ومن ثم فلن ترغب في المزيد ولن تقامى فسكراً . وبالنسبة للرجل الذي يعجب بالغنى وأولئك الذين يباركهم العالم محاولاً أن يشترك معهم بالفكر طوال ساعات اليوم ، فإنه يجد نفسه مضطراً لأن يطلب أشياء جديدة ، وسوف توجهه رغبته تلك إلى القيام ببعض الأعمال التي لا تغتفر ، والتي تحرمهم بالقوانين . ومن ثم فيجب ألا يطلب الإنسان هذه الأشياء ، بل يجب عليه أن يكون سعيداً بغيرها ، وأن يقارن حياته الخاصة بحياة الأفل حظاً منه ، وأن يسلم بأنه أكثر بركة عندما يفكر فيما يقاسونه ، وأن يعتبر حياته الخاصة أحسن بكثير وذات حظ أكبر من حياة غيره . وإذا تمسكت بتلك الحالة العقلية فسوف تحيا حياة أكثر سعادة ، وسوف تتخلص من الكثير من الأرواح الشريرة في حياتك ، ومن الحسد . ومن الحقد ، ومن الإرادة الشريرة .

وهنا يؤكد تأكيداً قوياً على أفكار الاعتدال من حيث تطبيقها ومن حيث قناعت الروح لا تتكون كله من رأى مركز في الحياة وهو أن تكون قيمة من هم أقل حظاً في الحياة أن يحافظوا على رضائهم الذاتي ، ولقد تكرّر هذا الرأى في القول المثير الثاني : • إن الإنسان الذي ينو أن يكون سعيداً ، لا يجب أن يفرط في نشاطه ، سواء من الناحية الفردية أو من الناحية العامة ، ويجب أن يختار في كل أعماله ما هو متناسب مع قدرته وطبيعته ، كما يجب أن يحترس من أنه الصدفة حتى وإن

قادته إلى تقدم ما فيجب أن ينحيم جانباً لكي لا يهتم إلا بما يقدر عليه ، إذ الاعتدال في الوفرة آمن من الوفرة المفرطة . وهذا القول يعطينا صورة لمركزية النفس ، والحرص من النشاط المفرط ، ولكننا حينما نأثى إلى التفاصيل نجد أن ديموقريطس لم ينجح في تنفيذ هذه الفكرة .

وفي الفلسفة التي يلعب فيها الاعتدال دوراً هاماً يجب أن نتوقع تركيزاً كبيراً على فضيلة الإغريق الهامة وهي « ضبط النفس » . ويلاحظ هنا على التناقض بين ضبط النفس وبين الصدفة ، ويقول ديموقريطس في هذا المعنى « إن ضبط النفس يزيد المتعة ويجعل الملذات أكبر ، وهذه مشابهة بالضبط لفكرة الاعتدال التي تكون ملذاتها أكبر بالفعل ، لأنها ثابتة ولا تتضمن أية رغبة لا يمكن تحقيقها . وضبط النفس أكبر من اعتباره فضيلة خاصة بالمسنين والقوة والجمال بركتان للشباب ، أما ضبط النفس فهو زهرة العمر المتقدم ، « إن ضبط النفس بالنسبة للأب هو الإرشاد الأكبر للابن ، والملاحظة الأخيرة بوجه خاص هي ملاحظة ثاقبة . وخاصية ضبط النفس هذه يمكن تفسيرها بالقول التالي « إن تحمل الفقر بنبل هو علامة الإنسان الصابط لنفسه ، كما أن علاقة ضبط النفس المباشرة بالصحة الجسمية إنما تتأكد في عبارة أخرى مثيرة وهي « الإنسان يطلب الصحة من الآلهة في دعائه ، ولكنه لا يعرف أن لديه هو القوة عليها في نفسه لأن الإنسان يفعل أفعالا مضادة ، وتصبح رغباته خائرة لصحته . ونفس الفكرة عن مسئولية النفس كرشدة لسوء استخدام الجسم إنما نجدها في الشذرة المثيرة الطويلة التالية .

إذا ارتدى جسد رداءاً مضاداً للنفس ، بسبب آلامها وعلاجها الفاسد اللذين قاست منهما طوال حياتها ، وإذا عين ذاته قاضيا في هذه الحالة فإنه سوف يكون سعيداً بأن يتهم النفس على أساس أن بعض أجزاء الجسم تحطمت بواسطة الإهمال أو ضعفت بواسطة التسمم ، بينما تحطمت الأجزاء الأخرى بالانغماس في حب اللذة . وهنا يبدو مشابهاً لتلك الحالة التي يتهم فيها الإنسان غيره بأنه أفسد بعض الآلات أو الأوعية علماً بأن ذلك قد حدث نتيجة لفعله هو الطائش ، ونحن نجد في هذين المقتطفين تأكيداً على تفوق النفس على البدن ، وهذا أمر له مغزاه .

ولقد ظهرت نفس الأفكار في إحدى الفقرات التي عالج فيها ديموقريطس موضوع الرغبة : « الرغبة غير المعتدلة هي علامة الطفل وليست علامة الرجل » ، « إن الاشتها المفرط لشيء ما يعنى النفس عما عداه » ، « إن الرغبة في المزيد تفقد ما في اليد وهذا يشبه « كلبا في آيسوب » . ولقد أكد ديموقريطس تأكيذا صارما ، مرة أخرى درس الاعتدال بأن قال « إذا لم ترغب في الكثير ، فإن القليل سوف يبدو كثيرا ، لأن التثشف في الاشتها يجعل الفقر مساويا للغنى » . والكثير من هذه العبارات وخصوصاً الأخيرة تعتبر تبشيراً بمبادئ أبيقور .

أما من الوصول إلى « ضبط النفس » والقدرة على تحمل المصاعب فهو المزاولة العملية فيتحمل السكد أو التعب عن قبول أو إرادة أسهل أو أخف من تحمله بدون قبول أو إرادة ، وجميع أنماط التعب أحلى من البطالة خصوصا إذا كسب الإنسان ما يكفله أو علم ما يمكن أن يكسبه ، والعمل بهذه الروح يصبح أيسر ، فالعمل المستمر يصبح يسيراً عن طريق العادة ، وفي النهاية فإن هذا التدريب النفسى يصبح قوة كبيرة للخير أكثر مما تصبغه الغريزة الطبيعية ، « فأكثر الناس يصبحون خيرون بالممارسة أكثر من الطبيعة » . ونحن نعود هنا ثانية إلى أهمية التعليم ولكن من زاوية عملية أكثر .

ولقد عرف ديموقريطس أيضاً الفضيلة الأساسية الثمانية التي سادت الفسكو اليونانى بجانب فضيلة « ضبط النفس » وهي الحكمة . ويمكن أن نفسر الحكمة بالقول « أن فن الطبيب يعنى « أمراض الجسد أما الحكمة فلأنها تشفى النفس من الألم ، والحكمة تكنسب بواسطة التعليم « فلا يمكن بلوغ الحكمة أو الفن بدون أن تعلم » . أما الشجاعة فهي تساعدنا على تحمل الصعاب ، « فالشجاعة تقلل من الصعاب ، والشجاعة المطلوبة هنا أكثر من الشجاعة الفيزيكية » ، « إذا الرجل الشجاع هو من يقهر لا أعداءه وحسب ، وإنما رغباته أيضاً ، فبعض الرجال يكونون أسياداً للبدن ، ولكنهم يكونون عبيداً للراة ، وهنا نجد أن النصور الشهي يعود ثانية في إصرار ديموقريطس على ضبط النفس . أما عن العدالة فإنه لمن

الضرورى أن نتحدث عنها بعد ذلك حينما نعرض لاتجاه ديمقريطس فى الدولة .
ولسكننا نستطيع أن نجتمع هنا بعض الأقوال التى تعتبر العدالة أولا فضيلة للفرد .
ولقد كان تصور ديموقريطس للعدالة وضعياً وإيجابياً ، فالعدالة هى فعل ما يجب
فعله ، واللاعادلة هى عدم فعل ما يجب فعله بل تركه جانباً ، وبمشاركة ملحوظة
فى الفكر التالى له رأى ديموقريطس أن ما يعنيننا هنا ليس الفعل وإنما إرادة الفعل ،
« أنه لا ممر حسن لا أن نبتعد عن اللاعدالة وحسب ، وإنما أن نبتعد أيضاً عن
الرغبة فيها ، وحب الاغنياء عقبة كبيرة أمام العدالة ، فالرجل الذى يكون كلية
عبداً للممتلكات لا يمكن أن يكون عادلاً ، كما أن الباعث على العدالة يجب أن يكون
أرفع من الخوف من العقاب ، فالامتناع عن الخطيئة لا يكون من خلال الخوف
ولأنما يكون من خلال الواجب » . ولقد ناقش ديموقريطس احترام الذات على
أنه باءث فى شذرة أكبر يقول فيها « لا تحترم غيرك أكثر من احترامك لذاتك ،
ولا تكون مستعداً لفعل الشر لئلا لم يعلم أحد بذلك ، بل يجب أن يكون استعدادك
أقل مما لو كان يعرفه جميع الناس . احترم نفسك فوق كل شيء واجعل هذا القانون
يتغلغل إلى قلبك لئلا تفعل شيئاً لا قيمة له » . ولقد قال ديموقريطس بنفس هذه
الروح « أن ذلك الذى يعمل خطأ يكون غير سعيد أكثر من ذلك الذى أخطأ
وهناك قولان آخران لا يقلان أهمية عن الندم ، « إن الاستشارة قبل الفعل أفضل
من الندم بعده » . « وبعد الفعل يوجد مجال للندم ، والندم يؤتى ثماره » . « إن
الندم على الأفعال الخجلة هو خلاص الحياة » . ولقد تصور ديموقريطس كل هذه
الأقوال بتخطيط رفيع ، كما أن بعض هذه الأقوال اكتسب مسحة مسيحية فيما
بعد ، ومع ذلك فهى تبدو نائية بعض الشيء عن النصور الرئيسى « للسعادة » .
وأنه لمن الصعب أن نعتقد بأن هذه الأقوال لم تكن موحية ببواعث كثيرة أعمق
من الرغبة فى حماية الفرد من الضياع . وعلى ذلك فإن ديموقريطس بدا وكأنه يبتعد
عن فلسفته المركزية ، ويمكننا أن نتعقب نفس الاتجاه النبيل فى عبارته « إن تحمل
الإساءة بوداعة يبين سمو النفس » .

وهناك عبارات متفرقة أخرى عن حياة الفرد يمكن أن تساعدنا فى تكملة

الصورة فالافتصاد أو التوفير هو فضيلة مطلوبة غالباً ، وهي في الحقيقة صورة من الاعتدال ، إن الافتصاد أو التدبير يظهر في خلية النحل ، ذلك لأنه يفعل كما لو كان سيعيش إلى الأبد . وقد تأكدت هذه الفكرة مرة أخرى ومُفسرت سميتها في مئذنة مشرفة لأغاية تبين قوة ديمقريطس الواضحة في التشبيه البياني . يقول ديمقريطس «إذا شرب أطفال الآباء المقتصدون أو المدبرين على الجمل ، فإنهم سيذهبون الراقصين فنزراً على السيوف ، إذا فقدوا مكانهم الوحيد المفترض لوضع أقدامهم فيه عند النزول ، فإنهم سيفقدون حياتهم ولكن من الصعوبة إصابة هذه البقعة الوحيدة لأنه لا يوجد إلا مكان واحد ستركه أقدامهم . وبالمثل يكون الأبناء ، فإذا فقدوا طابع التدبير والافتصاد الخاص بآبائهم ، فإن مآلهم سيكون الدمار ، ومع أن التدبير أو الافتصاد هو خير في ذاته ، إلا أننا يجب ألا نفرط في استخدامه ، والتدبير والجوع أمران خيران ، ولكن الوقت قد يأتي لكي يكون الإنسان مبذراً ، فهذا التذير يقود الرجل الخير إلى الاعتراف أو بالتسليم بالتدبير أو الجوع . « إن الحياة بدون ولائم أشبه برحلة طويلة بدون فندق . « وهنا يعلو حب السعادة ، لفترة فوق الأخلاقيات ، ولقد ذم ديموقريطس البخل بجميع أنواعه وعلى أمس راسخة ، فالاشتياق للممتلكات مالم ينتهي بالاشباع هو أسوأ بكثير من الفقر المدقع ، ذلك لأنه كلما كان الاشتياق كبيراً كلما كان الشعور بالحاجة أكبر . ولقد ذم ديمقريطس أيضاً وبغف النفس المهارة الحسد ، فالرجل الحسد يغير نفسه كما لو كان عدواً لذاته ، فهو يخترع فقط لنفسه رغبات جديدة لا يمكن تحقيقها . كذلك فإن المنازعة تنكص على أعقابها هنا ، فكل المنازعات حمات ، لأنها حين تتجه إلى النقمة من مناورتها ، فإنها لا ترى عجزاتها الخاصة ، ومن بين أقوال ديموقريطس الشهيرة قولان انبثقا مباشرة من خبرة ديموقريطس الخاصة كرجل أسسفار ، وهما ، « إن الاغتراب بحريعلم الاكتفاء الذاتي ، ذلك لأن كسرة من الخبز ومكسنة من القش هما أنجع دواء للجوع والملل ، وهذا القول يتعلق بصعوبات السفر ، وأما القول التالي فيتعلق بروحها العالية وهو ، « أن الأرض كلها مفتوحة للرجل الحكيم ، لأن العالم بأكمله هو الوطن الأصلي للنفس الخيرة .

إن النصور الديمقريطي للرجل السعيد هو تصور سار ، فبالرغم من مركزية

النفس عن البواعث ، فإنه يوجد هناك الكثير مما هو جميل ونبيل في النتيجة . ويمكن أن نقتطف أخيراً بعض التأملات الساطعة عن الشيخوخة والموت . إن الحياة الكاملة هي شيء جميل في نظر ديموقريطس ، « فالرجل المسن يصبح شاباً مرة واحدة ، ولكن ليس من المؤكد أن يصل الشاب إلى الشيخوخة ومن ثم فإن الخير الكامل أعظم مما قد يأتى ويكون غير مؤكد » . أما عن الشيخوخة ذاتها فقليلاً ما كان ديموقريطس يفتخر بها ، « فالشيخوخة عاجزة كلية ، أن لها كل أجزائها ، ولكنها في حالة افتقار ، ولقد حذر ديموقريطس تلامذته أكثر من مرة من أن يهتموا بالحياة من أجل الشيخوخة أكثر من اهتمامهم بالحياة من أجل الموت فيقول « إنه لغبي ذلك الذى يبغى حياة الشيخوخة خوفاً من الموت » و « إنه لغبي ذلك الذى يتوق إلى الحياة خوفاً من الموت لامن الشيخوخة » . إن الحياة السعيدة يجب أن تبقى سعيدة حتى نهايتها ، وهذا لا يتحقق لنا إذا امتد بنا العمر إلى الشيخوخة .

ويتحدث ديموقريطس غالباً إلى جانب عباراته السابقة عن الفرد - يتحدث - عن علاقة الرجل السعيد بكل من الحياة العائلية والحياة العامة . ولقد اتخذ ديموقريطس موقفاً مميزاً فيما يتعلق بالحياة العائلية ؛ فلقد اتخذ الموقف الأرثوذكسى اليونانى فيما يتعلق بالعبيد فيقول « استخدم العبيد كأجزاء الجسد ، كل جزء منها لغرضه الخاص » . كذلك كان رأيه عن المرأة ودورها مثيراً ، فالمرأة أسرع من الرجل في تدبير المكائد ، و « لا تدع امرأة تزاول الحديث لأن ذلك أمر خطير » و « حلية المرأة في قلة الحديث والبساطة في التزين » ، وهذا موقف بيركليسى ممزوج بقليل من المرح . وكان ديموقريطس يخشى الخضوع للمرأة ، فإن يُحكم الرجل بواسطة المرأة هو أشنع إهانة له ، وهو بهذا يشارك مقت أبيقور لحب الاجناس . ولقد أقنع ديموقريطس أتباعه بالعدول عن طلب الابناء وتكوين العائلة فيقول « إن تربية الاطفال أمر غير مأمون ، لأن هذه التربية إذا نجحت فإن باطنها يكون قنالا وقلقاً ، وإذا فشلت فإنها ستؤدى إلى كارثة أخطر من كل ألم ، ويقول أيضاً : « لئن لا أعتقد أنه يجب أن يكون للرجل أطفال ، لئن أرى

في ملكية الأطفال أخطاراً واهمة ومشقات . أما المميزات فتكون نادرة ، كما أنها تكون ضعيفة ومتهافنة ، وفي عبارات أخرى يضخم ديموقريطس صعوبات تكوين العائلة ؛ ففي إحدى أقواله المشهورة أوصى بأنه إذا كان هناك من هو في حاجة إلى وجود طفل ، فإن اختياره لكي يكون صديقاً له بالإضافة إلى السبب الساخر من أن هذه الخطة هي أكبر الأشياء مناسبة ، لأن الشخص يمكنه أن يختار الطفل الذي يلائم تفكيره من بين العديدين ولكن إذا أنجبت هؤلاء الأطفال لنفسك فسوف تكون هناك عدة مخاطر لأنك يجب أن تصبر على أو تتحمل الطفل الذي ولد . تنعف سخرية ديموقريطس من غير توقع وفي الحال فيقرر : بأنه من الممكن أن يكون لدى الفرد أطفال بدون أن يستنزف إلا القليل من ممتلكاته ومن ثم يقيم جداراً يدافع به عن ملكيته وشخصيته ، والدافع هنا ذاتي ولكنه ليس الإنسانية لمساً ضعيفاً ، وشيبه بكل هذا القول الطيب التالي : وأن ذلك الذي يجد صهراً جيداً يجد أبناً ، ولكن ذلك الذي يجد صهراً سيئاً يفقد بنتاً .

وربما أمكن أن نسأل : أين يجد هذا الأعزب الساخر الكهل والسعادة ، في علاقاته بالآخرين ؟ والإجابة على هذا كما كانت عند أبيقور فيما بعد — هي في الأصدقاء . وهناك سلسلة من العبارات ترينا القيمة الكبرى التي أمسها ديموقريطس على الصداقة ، وأهمية المجهود في طلبها ، والحصول عليها ، فالرجل الذي لا يوجد لديه صديق وفي على الأقل لا يستحق أن يحيا . . وإن الصداقة بإنسان معين واحد تساوي كل الحماقات . . ولا يمكن الحصول على الصديق بدون أن يكون هناك مقابل لهذا ، فالرجل الذي لا يحب أحداً لا يحب من أي واحد .

ويجب أن تؤسس الصداقة على الأفكار العامة والاهتمامات : . فالتوافق هو الذي يصنع الصداقة ، ود فليس جميع أقارب الفرد أصدقاءه ، ولكن أصدقاؤه هم أولئك الذين يوافقونه في الاهتمامات ، وهذا يتطلب نمطاً سليماً من الشخصية . فالنسيمة تذهب بالصداقة . . ود الإنسان الذي لا تستمر الصداقة عنده مدة طويلة

هو إنسان مضطرب المزاج ، .

ويمكن أن يكون هناك خداع في الصداقة ، فالكثيرون مما يبدون أصدقاء ليسوا كذلك ، والآخرون مما يبدون غير أصدقاء يصبحون أصدقاء بالصدفة .
إن الكثيرين يبتعدون عن أصدقائهم عندما يتدهور حال هؤلاء الأصدقاء من اليسر إلى العسر ، . « من السهل أن تجد صديقاً في الظروف الحسنة ، ولكن إيجاد هذا الصديق في الظروف الصعبة يمثل صعوبة عاتية » .

إن التصور الديمقريطي للصداقة يقوم بلا شك على الانانية ، ولكننا يمكن أن نتأمل هذا التصور بصورة أكثر قبولاً من فكرته عن الحياة العائلية ؛ ذلك لأن هناك جانباً كريماً في بعض عباراته تتعلق بالإحسان والامتنان . « يجب أن يستقبل الفرد أفعال الإحسان بنية ردها بأحسن منها » . « إن أفعال الإحسان الصغيرة المنبعثة في الوقت المناسب هي أعظم شيء لأولئك الذين يتلقونها » . « إن الرجل المحسن حقيقة هو ذلك الذي لا ينتظر جزاءاً » .

ومن ثم فإن هذه الأقوال تخفف على الأقل وبواسطة الشعور الحقيقي من حدة هذه النزعة الانانية .

ولقد ترك لنا ديموقريطس كمية هائلة من المعلومات عن اتجاهه بالنسبة إلى الدولة ووظائفها . فلقد أصر من خلال تصوره للعدالة كفضيلة وضعية وإيجابية على معاقبة المذنبين . « يجب أن ننتقم من أولئك الذين يخطئون بأقصى ما يمكننا ، وألا نسمح لهم بذلك ، لأن في ذلك عدلاً وخيراً وعكسه جور وشر » .

وهناك سلسلة مثيرة من الأقوال نجدها في مجموعة ستوباؤس يصل فيها ديموقريطس إلى مسألة معاقبة المواطنين للحيوانات من خلال الجزر العنيف . ومسألة قتل الأعداء ، ويربط وصاياه مباشرة بأخلاقياته في أسسها العميقة . فلقد أخبرنا بأن ذلك الذي يقتل الوحوش المتوحشة الضارة لا يكون مذنباً بل يشارك في « الوجود الجيد » كما أن ذلك الذي يقضي على « الأشياء التي تضر

بالعدالة ، تكون له في كل تنظيم أو هيئة مشاركة كبيرة في « السعادة » والعدالة والشجاعة والممتلكات .

وطبقاً للقول السابق ؛ فكما يجب أن تقتل الوحوش المعادية يجب أيضاً أن تقتل الرجال الأعداء ؛ وعلى وجه خاص قطاع الطرق والقراصنة .

ولقد أعلن ديموقريطس فيما يتعلق بالدولة ذاتها أن « أولئك الذين يرتكبون أفعالا تستحق النفي أو السجن أو الجزاء ، يجب أن يُستهموا ولا يُستركوا . أما من يطلق الننان لهم بدافع الرحمة أو المنفعة فهو أثير ؛ وهذا يجب أن يُسحر قلبه ، ويوجد هناك جناء دراكوني حول هذا ، ولكن الدافع واضح ؛ فإذا كان على المواطن أن يحيا حياة سعيدة فيجب أن يتحرر من كل أشكال الإزعاج الخارجية والداخلية وأن يطبق المبدأ بصلابة .

وهذا هو الغرض من وجود القوانين . « فالقوانين لن تمنع أبداً أى إنسان من أن يحيا كهاون في ذاته ما لم يضير الآخرين . إن خصام الإنسان المتحضر إنما يقوم أساساً في حسده الآخرين ، ولكن حتى هذا الدفاع القاسى عن تنفيذ القانون يبين أنه يوجد شيء أفضل من القانون ، وذلك عن طريق الإقناع الذى يتضمن الاعتقاد .

يقول ديموقريطس « يكون للرجل قوة عظمى للفضيلة لو استخدم لهجة مقنعة ، وشجاعة ، أكثر من استخدامه للقانون والقوة ، لأن ذلك الذى يبتعد عن اللامعالة بقوة القانون يميل إلى فعل الخطأ سراً ، ولكن ذلك الذى يقود إلى الصواب عن طريق الاقتناع لا يميل إلى ارتكاب الخطيئة سراً أو علانية ، إذ « الغرض من القانون هو النفع لحياة الإنسان وهذا النفع يتحقق إذا كان لدى الإنسان استعداد للانتفاع به ، ، ففضيلة القانون لا تظهر إلا لأولئك الذين يقتنعون . »

وهنا أيضاً نجد صلابه ديموقريطس مضادة بلسة إنسانية مخففة .

إن القواعد التى وضعها ديموقريطس عن الحياة العامة ووظيفة الدولة هي أمر

مدهش . إن الفقرة التالية : يجب على الإنسان الذى ينوى أن يكون سعيداً ألا يفرط فى حياته الفردية أو العامة . . تعدنا لاتجاه هادى . وتقودنا إلى توقع صدور نصيحة من ديموقريطس بتجنب السياسة وعدم الاشتراك فى حكومة الدولة، وبتكريس طاقاتنا للفلسفة .

ولكن هذه النصيحة فى الواقع وفى الحقيقة مضادة للقول التالى : « تعلم فن رجل السياسة على أنه أعظم الأشياء ، وتعقب هذه الأحابيل (السياسة) التى ينتج عنها نتائج عظيمة ساطعة للرجال » ، كما يعود ديموقريطس أيضاً ويعطينا نصيحة مشابهة يفسر بها إعجابه بالدولة ووظائفها فيقول : « يجب أن يعتبر الإنسان شئون الدولة أهم من أى شئ آخر ، وأن يرى فيها أنها تسير سيراً طيباً . ويجب ألا يمتنع إذا كان بمنأى عن الظلم وألا يضع نفسه فى مكان القوة مخالفًا للخير العام لأن الدولة المنظمة هى أهم نجاح ، وتحتوى على كل شئ . فإذا بقيت بقى كل شئ . وإذا انتهت انتهت كل شئ . » وعلى الإنسان إذن أن يستعد للقيام بدوره فى حياة الدولة ، فإذا احتاجت الدولة لشغل وظيفة كما يقول ديموقريطس فى عبارة أفلاطونية غريبة « فمن الصعب أن تدار بما هو أدنى » . وهذا يشير إلى أن ديموقريطس لم يكن يعتقد بأن الوظيفة العامة هى أنسب شئ بالنسبة إلى الفيلسوف ، ولكن يجب أن يكون الفيلسوف هو المهيمن على الأمور بالعرض ، وذلك خشية الحاكم السىء .

ولقد وضع ديموقريطس ما يؤكد هذه القضية بقوله : « إنه لمن الخير أن يُحكم الأغبياء من أن يحكموا » وقوله « حينما يحتل السيئون مراكز الشرف ، يكونون سفهاء ومهملين ومشحونين بالغباء والتهور » . ويجب أن يعاقب الحاكم السىء كخائن للثقة التى أوليت له .

إن حسن سلوك الدولة فيما يتعلق بسعادة المواطنين هو من أهم الأشياء ، ومن ثم فإن وظائف الدولة يجب أن تشغل بخيار الناس . وعلى الحكام أن يهتموا بهذا . ونستطيع هنا أن نتعقب ارتباطاً فكرياً وثيقاً لاجتهاد فى العديد من الأجزاء الأخلاقية الديموقراطية .

ولقد فضل ديموقريطس النظام الديمقراطي من بين سائر الأنواع الأخرى من النظم . « فالفاقة في ظل الديمقراطية أفضل من الرخاء في ظل الاستبداد ، وهذا يشبه النسبة بين الحرية إلى العبودية » . ولكن يجب أن تكون الديمقراطية ثابتة وموحدة غير متزعزعة بالنزاع والفتنة ؟ ، « فالنزاع المدني شر من جانبيين ، لأنها تعنى دماءاً مشبيها بدماء الهزيمة من النصر ، ومن ناحية أخرى فإن الأفعال العظيمة تنتج الوحدة . والحروب هي الطريق الوحيد إلى توحيد الدول » .

ويعود ديموقريطس ثانية ، وبلسة حقيقية للإنسانية فيعتبر أن هناك دوراً للأثرياء في سبيل تدعيم هذه الوحدة وذلك بأن يبذلوا في سبيل الإنسانية بصورة عملية فيقول : « إنه حينما يناضل للأقوياء من أجل الضعفاء ويخدمونهم ، ويتفقدون بهم ، حينئذ تظهر الشفاعة الحقيقية ، فالإنسان لم يوجد منعزلاً ولكن وجد صديقاً ومدافعاً عن غيره ، والمواطنون من فكر واحد ، وما يترب على ذلك من خيرات يكون أعظم مما يستطيع أى فرد أن يقوله » . ولقد أدلى ديموقريطس بأقوال تعد من أكثر ما صرح به تأميراً عن الدولة كشيء عام ، وعن الشعور الطبقى الذى كان يحتاج معظم المدن اليونانية .

إن تعاليم ديموقريطس الأخلاقية لم تكن مؤسسة على أى مبدأ فيزيقى أو أخلاقى أصيل ، وكذلك لم تكن - بقدر معلوماتنا المنبثقة من الشذرات المتفرقة - نسقاً متكاملًا ، بأى معنى من المعانى ، لأنها لم تكن محاولة لاشتقاق الحياة بأكملها من مبدأ واحد عن طريق استنباط معقول . ولقد بشر ديموقريطس « بالسعادة » على أنها مرشد عملى خير في الحياة ، كما أن العديد من الحكم والعبارات التى بقيت ، خصصت لتحديد الطرق التى تمكن الإنسان من أن يكون حسنًا وسعيدًا . ولم تدع هذه التعاليم مجالاً للشك فى الأساس الذى يحوى « الانانية » وكلما كنا فى حالة وعى بهذا الأساس كلما ركزنا على اتجاهه فى الحياة .

ولقد كان نصح ديموقريطس مدعاة للسخرية ، خصوصاً فى معالجته للحياة العائلية ، مع أن نظرته لم تكن ضيقة . كما أن قواعده كانت واسعة التطبيق وقبيل

الكثير من الاهتمامات ، والكثير من أجزاء الحياة الفردية والعامة . وفي هذه الأوقات ارتقى اليونان إلى مرتبة النبيل الحقيقي متناميين للحظة الأساس العدائي .

وإذا تذكرنا أن ديموقريطس كان من فلاسفة ما قبل سقراط ، أى أن تعاليمه كانت سابقة على الشعور بمعنى المشكلة الأخلاقية وسابقة على قيام الحاجة للنسق الأخلاقي ، فيمكن النظر إلى هذه التعاليم على أنها محاولة قام بها رجل ذو تجارب عريضة لكي يعطى النصيح لتلاميذه . وإذا نظرنا إلى الأيام اللاحقة له ، فسنرى أنه أقام لهجة كثير من النظرية الأخلاقية التي أتت بعده ذلك لأنه شارك مشاركة ملحوظة في تعاليم أفلاطون ، كما أنه فسر الكثير من دقائق أفكار أبيقور المشهورة على وجه خاص . ولأنه لمن الصعوبة أن نعتقد بأن أبيقور لم يكن مدينا لديموقريطس في بعض هذه الأفكار . .

الفلاسفة الذريون وأبيقور

نقله إلى العربية

الدكتور محمد عبودي إبراهيم

مراجعة

الدكتور علي سامي النشار

سوابق النظرية الذرية

لم يظهر في العالم على الإطلاق نظام ذو أهمية للتفكير كالخلق الخاص لموجده. منفصل كلية عما مضى من قبل . فجذور هذا النظام يجب أن تكون في تأملات كثير من السابقين واكتشافاتهم . التي كانت تتقدم بدون وعى نحو حل واحد . فلا يمكن لهذا الحل أن يكون قد سبقه حل آخر وغالبا ما يحتمل أن يمر في هذه اللحظة بدون أن نعرفه ، ومع ذلك فبالنسبة لمن ينظر إلى الخاف فإنه ينظر إليه على أنه نتيجة لا مفر منه لتفكير سابق . وهكذا حدث بالتأكيد لنظرية التكون الذرى للكون عند اليونان ، ذلك لم يكن لإختراعا رائعا ومنعزلا ، ولكنها كانت النتيجة الطبيعية لسلسلة طويلة لتأملات الفلاسفة للطبيين الأوائل . شبيه بذلك طبيعة المسائل التي كانوا قد نصّبوا أنفسهم لحلها . وهى المسائل التي ازدادت في تعقيدها ، حيث أن كل مفكر جديد أضاف مشاكل أخرى جديدة معقدة . وأشار الاتجاه العام لما أعطوه من اجابات إلى نظرية الذرة وكأنها النتيجة اللانهاية ، وأعتبر ليوقبوس (Leucippus) ، الذى كان عبقرىا في إدراكه هذا ، نفسه ليس مجدداً بازراً ، بل أكثر منه موفقا بين نظريات سابقة ولنفهم حينئذ شكل نظام الفلاسفة الذريين ومحتواه ، فإنه يتحتم علينا أن ننقضى باختصار الخطوط الرئيسية للتأمل السابق ، آخذين بعين الاعتبار تحديد المشكلة التي ورثوها والظروف المعطاة لحلها .

..

فعالبا ما كتب تاريخ التأمل اليونانى الاول ، وليس غرضى أن أحاول أى وصف عام أو تقييم له ، إنما هدفت هنا فقط إلى تفصيله إلى حيث قاد إلى نظرية الذرة ، ولهذا فلسوف يكون من اللازورى أن نجرد من نظريات المفكرين الأوائل ما هو متصل بهذا الغرض ونهمل العناصر الأخرى التي تكن بعيدا منها ، ولكن هناك خطر أقل من أن نعطي صورة مزيفة على هذا النحو . لكون ما هو

جوهري للمناقشة الحاضرة ليس في الواقع إلا مجرد نواة لتأملاتهم . لأن المسألة النهائية السكينة وراءها جميعا هي السؤال ، ما هي طبيعة (*Divis*) العالم ؟ انه لمن الصعبة بلا شك أن هذا السؤال كان في الاصل دينيا أكثر منه طبيعيا . فتغير نشأة الكون (*Cosmogony*) نبعت من الدين وأنتجت علم الكون (*Cosmology*) . ولذا فليس من المستغرب أن نلمح تياراً خفياً لا هوتياً في نظريات كثير من الفلاسفة الأوائل وأنه من وقت إلى آخر يطفوا ببروز على السطح . فأيقور نفسه ، وهو الذي جاء بعد طاليس بحوالى ثلاثة قرون أو ثيف . لا زال يحدد أنه من الضروري التوصل إلى تلميذه أن يأخذ حذره من الخرافة (*Myth*) وأن يتعلق بعلم وظائف الأعضاء (*الفسيولوجيا*) (*Physiology*) ومع ذلك فنجد الوهلة الأولى يترأى لنا وكان الفلسفة تبدو وهي تحاول بأمانة تحرير العلم من أحكام الدين المسبقة وتنظر إلى الطبيعة على أنها وجود طبيعي يمت . وعلى هذا كان غرض المفكرين الأوائل عند ما طرحوا السؤال ما هي طبيعة العالم ؟ هو افتراض بحث في الجوهر النهائي المادى الذى تركيب منه . ولهذا السبب فعلى إجاباتهم على هذا السؤال الأساسى ، وهو ما أعطيناه في المناقشة الطويلة التى تلت . يجب أن نركز اهتمامنا لأن تلك الاجابات تكون في الواقع سوابق النظرية الذرية .

..

فلوكريتيوس (*Lucretius*) الذى تحفظ أشعاره نظريات المذهب الذرى . يكرث جزءا كبيرا من كتابه الاول لنقد من سبقوه من الفلاسفة الذريين . ونحن نهم بهذا الجزء اهتماما خاصا ، وهو من حيث أنه يعتمد كما هو قائم فعلا على عمل أبيقور يمثل التقليد المعتدل للمدرسة الذرية . وبهذا الخصوص لا تكن قيمته الرئيسية كثيرا في نقده ، الذى غالبا ما يلقى نظرة أبيقورية متحاملة وقطعية . ولكن في حفاظ . على مفهوم الفلاسفة الذريين للخطوات التى يعالج به نظامهم .

يعترف لوكريتيوس (*Lucretius*) في نظراته السابقة بثلاث مراحل . ففي المرحلة الاولى تعطي الاجابة للمشكلة النهائية لتكوين العالم على أنها « عنصر ،

أو جوهر واحد ، ويعتبر هيراقليطس (Heraclitus) ممثلاً لهذه المرحلة أحسن تمثيل .

وفي المرحلة الثانية يضع الفلاسفة الذين سلبوا بأن الأساس النهائي يتكون من عنصرين أو أكثر ، ويربطه باسم الباذوقليس (Empedocles) الذى اعتقد أن العالم يتكون من جميع العناصر الأربعة . وفى النهاية ، يضع نظرية أناكسا جوراس (Anaxagoras) التى بقيت بمفردها على أصلاتها الفريدة ، كأقرب طريق لنظرية الذرة — مع أنها فى بعض الأحوال تكون القطب المقابل . وهذا التقسيم ليس بمجرد تقسيم عشوائى ، بل إنه فى واقع الأمر يمثل بوضوح كاف عملية التدرج الطبيعية من مذهب وحدة المادة إلى نظرية الكثرة شيئاً فشيئاً ، والتى كانت نظرية الذرة تتويجها لها ، ولذا فلن تكون أكثر من مجرد أمر ملائم أن تتبعه . وفى نفس الوقت يجب ألا نغالى فى تقسيم الفلاسفة الأوائل إلى مدارس بالرغم من أن ذلك يعتمد على أسباب منطقية وعملية وتاريخية كذلك . لأن هناك ارتباطاً حيويًا يجرى خلال نظراتهم جميعها . فكل مرحلة جديدة فى الفكر ينبع من نقد ما سبقها ، وحتى التفكير البناء بحق يهدف منه أحياناً أن يكون شكلاً من أشكال الهجوم . ولكن هذا ليس كذلك فى العادة حقبة بناءة مستتبها فترة نقد ومنهارة ثمانية ينبع بناء جديد على أساس جديد . ولذا فسيكون من الضرورى ليس بمجرد اعتبار الممثلين البارزين للمراحل الثلاث الرئيسية البناءة ، بل أيضاً أولئك الفلاسفة الآخرين ، الذين مهدوا بموقفهم السلبي والنقدى بشكل واسع الطريق إلى التطور التالى . فإن بارمنيديس (Parmenides) ، ومن بعده زينون (Zeno) وميليسوس (Melissus) ، يتساوون فى أهميتهم كبشرين بالمذهب الذرى ، مثلهم فى ذلك مثل هيراقليطس (Heraclitus) وأمبادو قليس (Empedocles) وأناكسا جوراس (Anaxagoras) .

فلاسفة مذهب وحدة المادة The Monists

تحت عنوان فلاسفة مذهب وحدة المادة (Monists) يمكن على وجه التقريب أن نجمع بين أولئك الفلاسفة الذين اعتقدوا أن الجوهر الأول ، الذي صنع منه العالم ، واحد . فتأملاتهم تسترشد على الدوام بالرغبة النهائية في التوحيد ، شمرز بما أكثر منه نتيجة مستنبطة بأن وراء جميع تعدد العالم وتغيره اللانهاى من حولهم يوجد بالضرورة جوهر واحد دائم لا يتغير أو يتبدل . ولكن بالرغم من أن الجميع تمسكوا بهذا الاعتقاد الاساسى فى مجموعهم ، فإن نظرياتهم اتسمت بشعور متزايد بصعوبة التفسير الواحدى . وبعد أن نطق طاليس به وكان ذلك بوضوح أول من فعل هذا بكل تأكيد ، برز شعور أسىء لإخفاؤه بعدم الرضى : لأنه لمن السهل تماماً أن يفترض وحدة نهائية ، لكنه من الصعب بكثير أن نشرح كيف استطاع التحدد أن ينبت منها ، وكيف يستطيع الجوهر الاساسى الواحد والأشكال الكثيرة التى تظهر منه أن تصبح حقيقية على السواء . يمكننا أن نميز بوضوح فترتين تحوى الأولى مدرسة ملطية ، ، الجميع يتعلق بالآخر تماماً ، طاليس (Thales) ، وأناكسياندر (Anaximander) ، وأناكسياميس (Anaximanes) ، ويمثل الثانى منهم بالنظرية المستقلة والأصيلة لهيراقليطس (Heraclitus) الأفيسومى . وإلى هذه النظريات يجب أن نضيف النظرية الغريبة لبارمنيدس (Parmenides) الإيلى ، التى أنزلت بحق فى تعصبها لنظرية وحدة المادة وتغاضبها الذى لا يرحم عن ظواهر التجربة العادية فكرة وحدة المادة إلى خلف ومهدت الطريق إلى حل مشاكل متعددة .

* * *

وبالرغم من وجود معلومات على قدر من الأهمية بخصوص طاليس (Thales) نفسة وأعماله ، رحلته إلى مصر ونقله علم المساحة (Geometry) إلى أيونيا ، وأهميته السياسية ومناذاته بالاتحاد الإيونى ، وتنبؤه المشهور بكسوف الشمس ،

فإننا نعرف قليلاً جداً حقاً عن آرائه الفلسفية ، ولغرضنا الحاضر من الناحية العملية كل ما يمكن اعتباره مؤكداً هو مجرد تقريره الذى قال فيه أن الجوهر الأول هو الماء . أما لماذا انتقى الماء وكيف شرح خلق الأشياء الأخرى من الماء فإننا لا نعرف شيئاً ، ويفرض أرسطو طاليس أنه انتهى إلى نتيجة هذا عندما لاحظ أن «غذاء كل الأشياء هو الرطب (Moist) » وأنه حتى الحار مخلوق من الرطب ويعيش عليه ، ، وأبعد من ذلك « أن بذور كل الأشياء هي في طبيعتها رطب ، ، ولكن يبدو هذا أكثر شبهاً باستدلال عصر متأخر ، بعد أن كانت الاهتمامات بعلم وظائف الأعضاء قد ظهرت ، وأنه ربما أكثر احتمالاً أنه اختار الماء لكونه مادة يلاحظها الجميع . لأن الماء بدى أكثر المواد احتمالاً في إمكانه أن يساعد أشياء أخرى على الظهور . رآه ليس فقط في حالته السائلة ، بل في حالته الصلبة تلجأ وكذلك في حالته الهوائية ، وكما يحتمل أنه قد قال ، « رآه ، بخاراً . مثل هذه الملاحظة كان يمكن أن تقوده إلى استنتاج أنه كان في الإمكان أن يتحول أيضاً إلى أشياء صلبة أخرى ، يتصلب ليصبح أرضاً أو صخراً ، ويمر عبر الوسط الهوائى حتى ليصبح النار ذاتها . ولسوء حظنا الشديد أنه ليس لدينا بعد ذلك معلومات موثوق بها بخصوص نظرياته ، لأنه يبدو من المستحيل في الاستدلال المتعمق لخليفته المباشر أنه كان يقنع بمجرد النطق بمعتقده . وعلى علانها ، يجب بكل بساطة أن تقبل أساساً للتأمل الأيونى ويمسكننا أن نلاحظها كأثارة للاهتمام اللاهوتى . بالرغم من أن كثيراً جداً صنع منه — التقرير الذى يعزى إلى طاليس (Thales) بأن كل الأشياء مليئة بالآلهة ، ويبدى نفس النوع من النظرية الحيوية متضمن في حجته بأن « المغناطيس هو كائن حى لأنه يحرك الحديد ، » .

* * *

وقد يبدو أناكسيماندر (Anaximander) ، الذى يوصف بأنه « رفيق ، لطاليس ، Thales » ، ويعنى هذا أنه كان عضواً في نفس الجماعة التى كانت تجمعها اهتمامات فلسفية ، ولو أنه لم يكن رجلاً متعدد النواحي العلمية ، أنه كان أكثر

جراحة وعمقا . لقد طور شيئا فيما يبدو كنظام للأجرام السماوية ، شارحا فيه طبيعتها وعلاقتها ببعضها البعض ، وكون فكرة جديدة عن الأرض وموضعها في العالم ، ونشر نظريته عن خلق الحيوانات والبشر ، وهي النظرية التي ، وقد يكون في ذلك أكثر تحمسا ، أعتبرت رائدة لنظريات التطور الحديثة .

وفي معالجته المشكلة الرئيسية ، يبدو وكأنه نقل عن طاليس (Thales) ، الفكرة العامة عن الجوهر الأول الواحد وبعد ذلك بدأ جاهدا في معرفة من أى طبيعة يجب أن تكون ، وما هي الظروف الأساسية لوجودها . وكانت الفكرة التي ألحت عليه بشدة متناهية هي أنها يجب أن تكون لا متناهية (*ἀπειρον*) ، وغير محدودة ، أى في امتدادها ، عندما نظر إلى العالم من حوله رأى أن هناك صراعا مستمرا بين الأضداد : فالخار والبارد بديا في حرب كل مع الآخر ، وكذلك الرطب واليابس . والنتيجة هي الدمار والفناء المستمر . فإذا فرض أن وجدنا حينئذ المادة التي تجعل هذه الحرب المدمرة مستمرة وتعوض اصلاح ما تسبب من خسائر ، فإنه وجب ، يمكننا أن نقول ، أن يكون هناك رصيد دائم نسحب منه حتى لا يتوقف الخلق والوجود . فالجوهر الأول على هذا ، مهما كان أمره ، يجب أن يكون شيئا لا محدودا : يجب ألا يكون في الإمكان على الإطلاق أن نصل إلى نهايته : يجب أن يكون لا نهائى . أضف إلى ذلك أنه يجب يكون لنفس السبب أبدي . أنه : ، كما قال ، لا يموت ولا عمر له . هل من الممكن إذن أن نصف خاصيته المادية ؟ أيمن أن يكون هو الماء ، كما اعتقد طاليس (Thales) ، أو حقاً هو واحد من الأشياء الأخرى ذات التجربة العادية ؟ ليس هذا بالتأكد ، أجاب أنا كسياندر (Anaximander) لأن هذه الأشياء معادية بعضها لبعض الآخر ؛ فالهواء بارد ، والماء رطب ، والنار حارة ، وإذا ما كانت أية واحدة من هذه لامتناهية ، فمن الواجب أن تكون حتى الآن قد وضعت حداً لكل الأشياء الأخرى . ماهى الطبيعة المادية . اللانهائى لا يقول لنا شيئا أنا كسياندر (Anaximander) ؛ إنما قنع بأن يتركها بلا تحديد . ويسمى الفلاسفة المتأخرون ، وهم يتحدثون عنها في لغتهم المعتادة ،

« مادة غير معينة ، أو شيئاً متميز عن العناصر ، ، أو حتى بدقّة أكثر ،
 « طبيعة بين الهواء والنّار أو بين الهواء والماء ، ، مثل هذا النوع
 من انكلام يعتبر غير مناسب ، حيث أن التّمييز بين « العناصر ، ، بالرغم من أنها
 قد تعبر عن وجهة نظر أنا كسياندر (Anaximander) فاللاحدود يفهم بوضوح
 على أنه خارج جميع العوالم ، كما لو كان غلافًا شامعًا يحويها ، منه خلقت وفيه تستفي
 ومستذوب في النهاية . ولم يقتنع أنا كسياندر بهذه الفكرة العامة ، بل استمر في
 وصف الطريقة التي صنعت فيها « العوالم التي فهمها على أنها لاحدودة من اللاحدود ،
 ففي « اللاحدود ، حركة دائمة ، جاءت بالعوالم إلى الوجود عن طريق انفصال
 « الأضداد : ويبدو أن هذا يعني أن التزاخم المستمر داخل اللاحدود ، أحدث
 انفصال « الأضداد ، ، وتشرح إشارة شبيقة العملية وما يترتب عليها . « شيء قادر
 على إنتاج الحار والبارد انفصل عن السرمدي عند خالق هذا العالم ، ومن هذائمت
 دائرة من اللهب حول الهواء احتوت الأرض ، كما ينمو اللحاء حول الشجرة ؛
 ويجب أن نعلم أن قطعة من « اللاحدود ، حدث أن انفصلت وانتشرت إلى ضدين ،
 الحار والبارد ؛ يحوى البارد الأرض في الوسط وأنتجت الدائرة النارية ،
 الأجرام السماوية . ومثل ذلك ستكون العوالم الأخرى ، بالرغم من أن في حالتها
 كان في الامكان أن يكون زوج مختلف من الأضداد هي التي « انفصلت ، . في مثل
 تلك العوالم تكون ، الأضداد ، في حالة صراع مستمر ، تارة الواحد ، وتارة
 الآخر تكون له اليد العليا ، لكن في النهاية يعوض كل منها ما أفسده ويشبعه
 لما سبب من ظلم طبقا للوقت المعلوم ؛ ويعود التوازن تماما ، ويدمر « العالم ،
 وتذوب الأضداد مرة أخرى في اللاحدود . ويمر هذا الوصف البراق لمولد
 العوالم وموته ربما بالمشكلة الرئيسية للمادة النهائية ، ولكنه يساعد كثيرا في فهم
 الفكرة العامة عند أنا كسياندر (Anaximander) ، ، وتحوى بذور كثير من أفكار
 نشأة الكون التي بقيت خلال كل التفكير الأول واحتلت مكانها في نظريات
 الفلاسفة الذين ، ويظهر من أول نظرة تقهر أنه بعد النظرة الفاحصة لأنا كسياندر
 (Anaximander) كان الواجب على أنا كسيانيس (Anaximanes) أن يراجع

نظريته القائلة بأن الجوهر الاول هو واحد من الاشياء المعروفة في التجربة واختار
 « الهواء » . لكن بتدقيق النظر في نظريته يتضح لنا أنها كانت في واقع الامر تقدما
 عن طاليس (Thales) وحتى عن أنا كسياندر (Anaximander) ذاته . لقد
 كانت مشكلة أنا كسياندر (Anaximander) أنه لم يستطيع أن يرى كيف كان في
 مقدور أى من الجواهر المعروفة أن تتحول إلى الجواهر الأخرى ، ولهذا السبب
 تحدث عن فكرته عن «اللا محدود» واصفا إياه بأنه ليس هذا ولا ذاك من الجواهر
 لكن إذا كان في وسعنا اعطاء اجابة شافية لهذا التحول . فإنه قد يصبح في الامكان
 العودة إلى نظرية أقل تعسفا وأكثر تشابها بنظرية طاليس (Thales) وجدد
 أنا كسيانيس (Anaximanes) هذا التفسير في عملية التضخم والضمور ، أو بمعنى
 آخر ، التكاثر والتخلخل . فجميع الأشياء تنكون من الهواء . ولكن وجه الخلاف
 يعزى إلى كمية الهواء الموجودة قلت أو كثرت في حالة ضغط أكبر أو أقل . بمعنى
 آخر الفرق بين الأشياء هو في الكم لا في الكيف . ولقد تجنبنا الصعوبة الكامنة في
 نظرية طاليس ، وأكثر من ذلك أصبح في الامكان الآن تصور جوهر أساس كان
 في الحقيقة متجانسا ، بينا «اللا محدود» الذي تبناه أنا كسياندر (Anaximander)
 الذي حوى «الاضداد» ظهر بأنه كان يحوى ميزة الخلط . ماهو إذن «هواء»
 أنا كسيانيس (Anaximanes) ، وكيف استطاع هو تصور تحولاته ؟ لقد كانت
 هذه الفكرة في غاية الدقة وهي تحتاج إلى التقدير . ويبدو أنه بنى نظريته هذه
 معتمدا على التماثل مع جسم الانسان . وحتى كما تمسكنا سويا أنفسنا ، وهى هواء
 هكذا النفس والهواء يلفان كل العالم ، زد على ذلك ، لاحظ الواقعة الغريبة هي
 أنه إذا ما أخرجنا الهواء من رئيتنا بينا شفاهنا محكمة الفل ، فإننا نحس بالنفس
 يخرج باردا نسبيا . ولكن إذا ما كان الفم مفتوحا باتساع يخرج الهواء أكثر
 دفئا . من هذا استنتج أن الهواء المكثف بارد ، لكن إذا تخلخل فإنه يندو حاراً ،
 وعلى هذه الحقيقة بنى نظريته عن تكوين الأشياء الأخرى من الهواء . وعندما
 يكون الهواء في حالته العادية ، فإنه لا يرى للعين ، وهذا هو السبب في أننا لا نرى
 الهواء كما هو ، ولكنه يظهر لنا خلال البارد والحر والرطب والمتحرك ، وإذا لمنا

بصورة طبيعية ، أنه عندما يصبح الهواء حاراً أو بارداً أو رطباً أو متحركاً . من هنا عندما بسط فكرته بالتدرج إلى أبعد من تجربتنا الحالية للهواء استطاع القول بأنه « عندما يكون الهواء رقيقاً يصبح ناراً ، وعندما يكتف ، ربما ثم سحاباً ، وإذا ما زادت كثافته أكثر يصير ماءً ، ثم أرضاً ، ثم أحجاراً » . واعتمدت النظرية بحق على الملاحظة الأولية . ثم انتقلت عن طريق التخمين إلى أبعد من حدودها : فن جهة ظهر الهواء وهو يرق إلى أجسام نارية في السموات ، ومن جهة أخرى وهو ممسك ليصبح سحبا ، تنتج بدورها مطرا . وهى لا تتطلب منا خيالا واسعا لفهم العملية التى تستمر وتصنع أرضا صلبة وحتى أحجارا . لم يوضح أناكسيمانيس (Anaximanes) فى نظريته الجديدة لذن ليس فقط كيف أن جوهر واحد متجانسا ، قد يخلق باقى الأشياء بدون أن يفقد هويته الخاصة به ، كما ذهب إلى ذلك طاليس (Thales) ، ولكنه وضع حسابا لخلق « اضداد » أناكسيماندر (Anaximander) بدون أن يضطر إلى افتراض وجودهم بالفعل فى « اللامحدود » فالحر والبارد ، والرطب والجاف هم جميعا نتاج اختلاف كمى فى ضغط الهواء . ليس بدون سبب أن اعتبر أناكسيمانيس فى العصور السحيقة تنويها للمدرسة الميائزية ، لأنه بالرغم منذ الوهلة الأولى تبدو نظريته فى بعد نظرها أقل بكثير من نظرية أناكسيماندر (Anaximander) ، فإنه ينظر إليها فى النهاية على أنها توضيح أكثر منطقية للفكرة الاسامية للمدرسة وأنه تحرر من كثير من المشاكل المتضمنة فى نظريات سابقه .

* * *

أقامت المدرسة الميائزية لذن الفكرة الرئيسية عن وجود جوهر أولى واحد ، منه خلق كل شئ آخر ، وأوضحت أنه يجب أن يكون غير محدود ، وافترضت وسائل شتى يمكن عن طريقها لجواهر التجربة المختلفة أن تظهر للوجود . لكن بالرغم من أن نظرياتهم هكذا أوضحت مبادئ أثبتت أنها ذات أهمية كبيرة ودائمة ، فإنها لا زالت تعترضها صعوبات ضخمة بدت لإثنان منهما فى الحال أمام

الدين . في المحل الأول أن اقتراض الجوهر الأول موجود كشيء خارجي عن العالم — غزن لا محدود للمادة . كما لو كان ، يمكن لأجزاء منه أن تنشق لتكون عوالم — هو على التو غير طبيعي وغير اقتصادي . ثانيا ، لقد أبدى الميليزيون أنفسهم كارهين إحساسا بصعوبة الانتقال من هذا الجوهر الواحد الأول إلى الأشياء الأخرى المحسومة : « فاللا محدود » الذي قال به أناكسياندر (Anaximander) وهو الذي حوى « الاضداد » لم يستطع في الواقع أن يصبح متجانسا ، وفكرة أناكسيانيس (Anaximanes) عن الاختلاف السلمي اقترضت اللا واقعية . وبخصوص الجواهر الأخرى التي كانت في العادة هواءا مكثفا أو مخلخلا فقط .

وكان من الواضح أن على هيراقليطس (Heraclitus) الايفسوسى أن يبدأ أول الأمر بمعالجة هذه المشاكل ، وبالرغم من أنه أنكر صلته بسابقيه وأن احتقاره لتفكير الفلاسفة لا يقل عن احتقاره لجعل العامة ، معلنا نفسه مالكا لسر فريد ، لم يستطع الناس أن يفهموه حتى وفاته هو ، وذلك عندما سمعوه في أول الأمر ، ولكن من الواضح أنه لم يضع الميليزيون له المشكلة التي عالجها ولكن أن حله لها بالرغم من أصالته الفريدة إنما يرتبط أشد الارتباط بنظريتهم . فالإكتشاف العظيم الذي يفتخر به هيراقليطس (Heraclitus) هو تشابه هوية الواحد والكثير . « الواحد من الكل والكل من الواحد » .

فتأملات من سبقوه لا بد وأن تكون احتوت على هذا التقرير الغامض إلى حد ما : يقول هيراقليطس (Heraclitus) حقا ، أنه لا يمكن أن نفترض عنصرا خارجيا واحدا ، ووحدته بحق هي التي يكونها تعدد الأشياء ، التي بدت لأول وهلة وكأنها تدمره ، وكما يؤكد هيراقليطس (Heraclitus) ، يوجد في العالم سيلان مستمر وتغير دائم : « فشكل الأشياء تذهب ، لا شيء يبقى » ، فهي في ذلك تشبه تيار النهر ، الذي تغير مياهه في كل لحظة لدرجة أنك لا تستطيع أن تنزل إلى نفس النهر مرتين ، ومع ذلك فورا هذا التدفق الذي لا يتوقف والتغير المستمر يكمن الدوام . فالأشياء الدائمة التفسير التي تخضع للتجربة

ماهى إلا أجزاء من كل باق . ومرة أخرى ليس والصراع ، الذى بدىء لاناكسياندر (Anaximander) « طلباً ، يتناقض مع وحدة الكون : انه حقاً شرطه الاسامى ؛ « فالحرب أب للجميع وملك على الجميع . والعالم هو انسجام « لتوترات متعارضة ، تماماً مثلبا يعطى توتر الأوتار ورد فعله النغمة المنسجمة للقيثارة .

لهذا الحد يبدو الاكتشاف صوفياً وتقريره قطعياً ، لكن هيراقليطس (Heraclitus) عرف مغزاه ، وأنه لاسهل أن تقتصر فكرته عندما نترجمها إلى تعبيرات طبيعية . ما هو إذن هذا الواحد الذى هو أيضاً الكل ؟ وكخليفة حقيقى لليليزيين فهم هيراقليطس (Heraclitus) واحده على أنه جوهر أول منه صنع كل شيء آخر ، واختار على ذلك النار : فالعالم كان وهو كائن وكما سيكون ناراً أبدية ، وكما كان طاليس (Thales) قد بنى نظريته عن الماء على أنه الجوهر الأول حين لاحظ تغيراته ، وكان اناكسيانيس (Anaximanes) ، كما نعرف ، قد دافع عن نظريته عندما اختار الهواء معتمداً فى ذلك على التشابه بينه وبين نفس الإنسان ، إذن فإن اختيار هيراقليطس (Heraclitus) للنار لم يكن بدون تسف ، لأن اللهب يبدو فى الحال أنه يوضح فكرة العالم الواحد بمادته الدائمة التغير والتبدل . فنحن نرى الوقود يتحول إلى لهب ثم يمتد ، وعلى الطرف الآخر ينفث الدخان ، ومع ذلك فاللهب فى حد ذاته ، وهو الدائم التغير فى شكله وموقعه ، يحتفظ بهويته الدائمة طالما أنه يتزود بالوقود .

وهكذا بالنسبة للعالم ، الذى تصور هيراقليطس (Heraclitus) وجوده على أنه « طريق صاعد وطريق نازل ، شأنه فى ذلك شأن حلبة السباق فى بلاد الاغريق . فى المقدمة تكون النار الابدية ذاتها ، على الطريق النازل ، حيث تصبح الحرارة منطفئة ، تتحول النار إلى رطوبة ، والرطوبة بدورها تتصلب وتتحول إلى أرض . ثم بعده يبدأ الطريق الصاعد ؛ ثم تتحول الأرض مرة أخرى إلى سائل مائى ، وتبخّر الماء وانتقاله مرة أخرى إلى النار يزود الوقود ليجعل النار مستمرة إلى الأبد . كيف تتم هذه العملية ؟ هل هذا حقاً تغير فى المادة ، حتى نقول أنه لا يوجد

في واقع الامر جوهر اساسى واحد ، أم أنه تغير كى ، كالذى تصوره أناكسياندر (Anaximander) أم هو شيء آخر غير ذلك ؟ أن الاجابة ، بالرغم من أهميتها القصوى ، لا يمكن إعطاؤها بسهولة . تذكر الرواية بالتأكيد « التكثف والتخايل » فيما يتصل بنظرية هيراقليطس (Heraclitus) ، ويفترضها أيضاً نقد لوكريتيوس (Lucretius) ، لكن روايات هيراقليطس (Heraclitus) من جهة لا تستند على مصدر جيد . وربما يكون قد حدث خلط بينها وبين نظرية أناكسياندر (Anaximander) ومن جهة أخرى فبالرغم من مهاجمة لوكريتيوس (Lucretius) الاسمية لهراقليطس (Heraclitus) فإنه قد يهدف مع ذلك مهاجمة جميع فلاسفة نظرية وحدة المادة .

ويمكننا الحصول على ضوء أكثر من فقرات معينة تصف « علم الكون » (Cosmology) عند هيراقليطس (Heraclitus) ، وهو ما يبدو بالكاد كظهور عيى للطريق الصاعد والطريق النازل . تظهر النار الأبدية في العادة كالشمس : « تتحول تارة بادىء ذى بدء إلى بحر ، خلال المرحلة الوسطى « الميزاب النارى ، الذى هو في حد ذاته نتيجة اشتعال السحب وانطفاؤها . فالماء إذن يتحول إلى أرض (وتقدم عملية التجمد توضيحاً ، وكذلك ملاحظة صدقات البحر وبقايا السمك المنحجرة في الأرض . وهى الملاحظة التى تنسب إلى اكسينوفانيس (١) (Xenophanes)) . وتصبح الأرض مرة أخرى بجزراً بواسطة الأنهار ، ويجف البحر ثانية بالتبخر ويتحول إلى ضوء الشمس . وهكذا في غضون « السنة الكبرى » يتجدد العالم كله .

إن الفكرة الآن تبدو أكثر تجديداً لكنها لا تزال يغلفها الشك فيما إذا كان هيراقليطس (Heraclitus) قد قال أنه فهم التغيرات على أنها كيفية .

(١) رسمتها هكذا حتى أميز هذا الفيلسوف عن الكاتب القسائط اليونانى المشهور اكسينوفون (٤٣٠ — ٣٥٤ ق م. Xenophon) والذى لم يكن فيلسوفاً على الرغم من كونه تلميذاً للفيلسوف الاغريقى المشهور سقراط .

لعله أصر على أن النار الأبدية هي الحقيقة الواحدة ، منبع كل مادة وهدفها :
وحتى لم تكشف الأشياء ، أو تخلخل ناراً ، ولم يكن لها بالاضافة إلى ذلك حقيقة
مستقلة : وكما قد يتبادر إلى ذهنه ، لقد وجدت هذه الأشياء فقط بالنسبة للنار ،
كوقود أو دخان لها .

* * *

وعبر العالم كله إذن نجد هذه الفكرة المزدوجة ، إلى النار ومن النار ، إن
ميزان الحركات الدقيق هو الذى يحفظ توازن العالم ويضمن أبعديته : « تعطى كل
الأشياء مبادلة للنار ، والنار مبادلة لكل الأشياء » حتى مثلما تستبدل البضائع
بالذهب والذهب بالبضائع ، ويحافظ على استمرار الشكل لأن كل الأشياء
تلتزم « بمعاييرها » . توقد النار في معايير مناسبة : وفي معايير مناسبة يتم إخمادها
ولا يصح هذا للعالم ككل فقط : بل على كل ما فيه . فالبهر . مثلاً : نصفان
« نصف من الأرض . ونصف من الميازيب النارية » : بمعنى آخر : نصف يكاد
ينتهى من كونه ناراً وهي في طريقها تصبح بهراً : أما النصف الآخر فهو على
وشك أن ينتهى من كونه بهراً ليصبح أرضاً . ولو لم يوجد « توتر الاضداد » :
هذا : لتوقف العالم عن الوجود : فإذا ما استطاع الطريق الصاعد : مثلاً : تحقيق
النصر على الطريق النازل . لانتهى الجميع إلى الاحتراق الأعظم : وهكذا يظهر لنا
أن « اضداد » أناكسياندر (Anaximander) هي في كل الحالات وجهان لعملية
واحدة : « يصبح البارد دافئاً : والدافئ بارداً : ويسمى الرطب جافاً : والجاف
رطباً » و « صراعهما » أى جذب العمليتين في اتجاهين متقابلين هو في الواقع
بالضبط « الانسجام » الذى يعطى العالم دوامه ، « إن هوميروس (Homer) »
لعل خطأ عندما يقول : « ليت هذا الصراع يختفي من بين الآلهة والبشر » :
ولو أن صلاته قد قدر لها أن تقبل ، لهلك كل شيء .

وفي هذه النظرية الخيالية لحد ما — أو كان الواجب أن نقول الصوفية —
شعر هيراقليطس (Heraclitus) أنه حقق أخيراً الشروط التى طلبها سابقوه .
لقد أوضح أن هناك جوهرأ أولياً لم يكن بعد خارجاً عن العالم ، وأنه في المعنى

الطبيعى التام « واحد » لكن مع ذلك فالكثرة كانت بل صورا له ، وأن الصراع ، الذى أثبت أنه عقبة كؤود أمام أناكسياندر (Anaximander) ، كان بالضبط شرطا لذلك التوازن الذى أكد أبدية العالم . ولم يكن بدون علة أنه استطاع احتقار جهل العامة وأنه استطاع القول أن « الحكمة بمعزل عن الأشياء الأخرى » . ولنا فى هيراقليطس (Heraclitus) اهتمام مزدوج ، ولم تكن نظريته تتويجا لمذهب وحدة المادة الأيونى فقط ، بل بعد ذلك بوقت طويل أصبح هدفا لتقديس خاص من جانب الرواقين ، المنافسين الدائمين للأبيقوريين . لقد أحسوا فى تأملاته إحساسا كافيا بالطبع بسبق لمعتقدهم فى « شعاع النار الإلهى » التى كانت تشبه « نفس العالم » ونفس الانسان . أنه لهذا السبب لا شك وإلى حد كبير اختار لوكريتيوس (Lucretius) هيراقليطس (Heraclitus) كثال لعلافة وحدة المادة . إن بعض نقسده بالتأكيد يحمل نفس الصبغة : أى أنه ينسب إلى هيراقليطس (Heraclitus) فكرة التخالخل والتكثف ويشكو من أنه لا يصرح بوجود فراغ — وهى نقطة لم تبرز فى المناقشة حتى بعد زمن هيراقليطس (Heraclitus) . ولكن ملاحظاته تعد ذات قيمة فى مجالين على الأقل ، لأنها تبين ضعف موقف أصحاب وحدة المادة ليس من الوجهة الذرية فحسب ، وتفترض المشاكل التى برزت منه فى الحال ، وكان مقدرها لها أن تصير مادة لسمل الجيل اللاحق . فهو يحاول فى الواقع ، أولا إذا كان الجوهر الأولى واحدا ، فإن الأشياء الأخرى يجب أن تختلف عنه إما فى السكم أو فى الكيف : فإذا كان هذا الاختلاف فى السكم ، يصبح وجودها غير حقيقى ، وستحصل على « نار » مركزة فقط أكثر أو أقل . أما إذا كان هذا الاختلاف فى الكيف ، يكون مذهب وحدة المادة على ذلك خسداعا ، لأن هناك موجودات أخرى هى ليست فى واقع الأمر « نارا » . ثانيا ، مع تغيير طفيف لعلته ، فإنه يشكو من أن ثبات كل شىء آخر ما هو إلا شكل مستمر للجوهر الأولى الواحد ، هو هجوم على صدق الحواس ، فإنها تتعرف على « النار » ، ولاكنها فشلت فى أن ترى كل شىء آخر هو فى حقيقة الأمر « نارا » أيضا ، وكما سنرى ، كان هيراقليطس

(Heraclitus) مستعداً بوضوح لقبول هذا الوضع ، لكن هذا هو أول اعتراف صريح بالمذهب الشكي . وبداية مناقشة مصدر المعرفة وصدقها : ولأول مرة تعلن الحكمة ، نفسها أنها بمنزلة عن الأشياء الأخرى ، .

∴

ويمكننا أن ندرج بين فلاسفة وحدة المادة فيلسوفاً ، بالرغم من أنه كان مؤسساً في الحقيقة لمدرسة جديدة ، إلا أنه أوصل نظرية مذهب وحدة المادة إلى قتها ، لأنه جعلها مستحيلة إلى الأبد . كان بارمنيديس (Parmenides) الإيلي بحق واحداً من هؤلاء المفكرين ، وهو الذي بدأ عمله في أغلب الأحوال سلبياً : فهو يتبع الفكرة القديمة إلى نتائجها المنطقية ، وتبرهن تلك النتيجة على أنه من المستحيل على أي فرد أن يقبلها ، ومع ذلك فسبب كونها تبين ضعف القديم ، وهي تهيء الظروف للجديد ، وقد تكون كما كانت نظرية بارمنيديس (Parmenides) نقطة البداية لأكثر من خط للبحث . وبينما كان الإيونيون المتأخرون منهمكين في محاولات للتوفيق بين وجود الجوهر الأولي والكثرة من جواهر التجربة ، كان هناك من بينهم فيلسوف متجول تحولت أفكاره في أغلب الأحوال إلى الدين . كان عمل أكسينوفانيس (Xenophanes) السكولوفوني الرئيسي هو أشعاره العدائية والهجائية ، وهي التي هاجم فيها الفكرة المشرقة المحسنة القديمة عندهو ميروس (Homer) وهزيودوس (Hesiod) . نعتى بذلك ديانه الأوليمبوس . ونادى بوجود إله واحد ، أعظم الآلهة والبشر أجمعين ، لا يشبه البشر لا في الشكل ولا في الفكر ، وكما يبدو ، لم يكن هذا على كل حال ، إعلاناً لديانة التوحيد ، لكن كانت له صلة مباشرة بالتأمل الطبيعي في أيونيا . وكما يخبرنا أرسطوطاليس أن « الإله الواحد » هو في واقع الأمر العالم كله ، وتحمل حملته هو ذلك تماماً ، وبينما كان معاصروه يبحثون عن جوهر خارجي ما ، — ولأنه سبق هيراقليطس (Heraclitus) ولربما يكون قد تزود منه الكثيرون ، أصر أكسينوفانيس (Xenophanes) على أن العالم ذاته واحد .

أما أن بارمنيديس (Parmenides) كان بأى شكل من الأشكال ، تليذاً
 لأكسينوفانيس (Xenophanes) . كما يخبرنا بذلك الرواة ، فغير مرجح ، ولكن
 من المرجح جداً أن يكون الفيلسوف الأكبر قد زار الإيخلال جولاته ، ولربما يكون
 قد أثر في الأصغر ، وعلى أى حال فقد كانت هذه الفكرة للوحدة الحقيقية للعالم
 ذاته وهى الفكرة التى صمم بارمنيديس (Parmenides) على إيصالها إلى نتيجتها
 المنطقية ، وقد لوحظ أن هيراقليطس (Heraclitus) قد عبر عن شكه شخصياً
 فيما يختص بدليل الحواس ، وأنه كان يميل إلى الالتجاء منهم إلى منطق العقل .
 وقد ألقى بارمنيديس (Parmenides) بنفسه تماماً في الموقف الشكى هذا : ففي
 بداية قصيدته يعلن بجرأة أن هناك طريقين ، طريق الحقيقة ، التى تصل إليها
 بالفعل فقط ؛ وطريق آراء البشر ، التى ليس فيها ثقة حقيقية على الإطلاق ،
 الذى يعتمد على الاحساس . وتستطرد القصيدة في شرح كلا الطريقين ،
 والآراء التى توصل إليها عن العالم على التوالى ، لكن من الواضح حتى من الشذرات
 كاتى في حوزتنا أن طريق الحق هو رأى بارمنيديس (Parmenides) بمفرده ،
 وفسر طريق الرأى فقط لتبيان زيفها . ما هو أذن طريق الحق ؟ وأن الموجود موجود
 أو أن اللا موجود لا يوجد هو طريق الاقتناع ، وهو رفيق الحق ، ولكن
 أن الموجود لا يوجد وأنه يجب ألا يكون في حاجة لأن لا يوجد ، فهذا —
 هو الطريق أخبركم — أنه ليس فيه تعلم على الإطلاق . الذى لا يوجد لا يمكنك
 تعلمه — لأن ذلك لا يمكن أن يكون ، ولا نستطيع أن نذكره . لأن نفس الشيء
 يمكن أن يفكر فيه ويمكن أن يكون ، . والاقتراض الرئيسى هنا احتوى على أن ما هو
 موجود موجود ، وأن ما هو ليس موجود غير موجود . يبدو من أول نظرة
 أنه غير قابل للنناقشة وغير مفيد ، لكن مفتاح اللغز يكمن في المقطع الأخير من
 الجملة . وأختبار الحقيقة عند بارمنيديس (Parmenides) هو « الفكر » ، أو أهم
 من ذلك ، طبقاً للأفكار المادية الجوهرية للفلاسفة اليونانيين الأول ، هى
 « الرؤيا المشخصة » . « لأن ما يجب أن يكون في حاجة إلى الوجود هو ما نتكلم
 عنه ونفكر فيه هو موجود ، لأنه من الممكن له أن يوجد ، ولكن من المستحيل

لما هو لا شيء أن يوجد ، . ماذا إذن يمكن أن يكون ما نفكر فيه أو نراه رؤية شخصية ؟ لأنه مرة أخرى يمكن للجري الكلي للفلسفة السابقة أن تؤخذ كدليل موكد ، مادة أو جسم . أنها ، لا تعنى إذن وجود المادة أو الجسد لا أكثر ولا أقل : أنها توجد وجوداً تاماً . وأنها توجد وحدها : فالمكان الفارغ الغير مشغول بالمادة غير موجود ، والمكان الفارغ لا شيء ، فاللا شيء في نظر بارمنيديس (Parmenides) لا يمكن التفكير فيه . . بمعنى آخر العالم جسم صلب ، مادة بحتة ، ملاء (Plenum) جسمي . هنا إذن ، يبدو بارمنيديس (Parmenides) يقول ، تكون النتيجة المنطقية للافتراض الايوني كالاتي : إذا كان أي شيء يعنى بالتمثيل الذي يقول أن العالم واحد ، يجب أن يكون جسماً متجانساً مستمراً وليس غير ذلك ، ولا يتراجع بارمنيديس (Parmenides) عما يترتب عن نتائجه ، بل يعلنها بثقة فائقة . . وإذا كان الموجود موجوداً فلا يمكن على الإطلاق أن يأتي إلى الوجود أو يفنى . لأنه هل يمكن لما كان موجوداً أن يوجد قبله أو بعده ؟ إنه أبدى . حقاً أن ما كان موجوداً وما سيوجد لا يوجد : إنما ما هو موجود موجود الآن : فالماضي والحاضر هما وهم والزمن ذاته حلم . زد على ذلك ، أن العالم جسم متصل تماماً ، . إنه لا يتجزأ ، لأنه متشابه في كليته : فانفصال الأشياء الواضح الواحد عن الآخر ما هو إلا خداع الحواس . ولا يمكنها التحرك ، فالحركة تعنى مكاناً فارغاً ، وهو لا شيء وغير موجود : وأنها لهذا السبب لا تتغير وليس هناك حضور أو ذهاب ، ولا ميلاد ولا موت . وهي ليست لانهاية في امتدادها : لأنها كاملة في ذاتها ولا ينقصها شيء ، خارج ذاتها . أنها في الواقع د كاملة من كل جانب ، تشبه في حجمها تلك فلك كامل ، يتساوى من المركز في كل اتجاه . . فعالم بارمنيديس (Parmenides) على هذا جرم جسدي ، كروي ، ساكن ، غير منقسم ، أبدى ، ونهاى . حركة ، تغير . تنوع ، ميلاد ، وموت ، كل ما نعرفه بتجربة حواسنا هو مجرد أو هام . لأنه لم يعد غريب علينا أن نعلم أنه أستبعد الحواس من طريق الحقيقة ، لأن الفكر قد قاد بالتأكيد إلى نتائج بعيدة كل البعد عن د ظن ، الحواس .

لقد كانت نظرية بارمنيديس (Parmenides) بحق الضربة القاضية لفكرة وحدة المادة ، لأنها أوضحت بما لا يدع مجالاً للشك أنه ليس في الإمكان إحراز تقدم أكثر من ذلك في هذا الاتجاه . ولقد ظهر فشل الشراح من الإيونيين المتأخرين في الحفاظ على الواحد الغير قابل للتغير وفي نفس الوقت في محاولة التوفيق بينه وبين الكثير الدائم التغير ، لأنهم في حقيقة الأمر ضمنوها ترك المبدأ الأساس للوحدة . فالتبع الدقيق لهذا المبدأ من الممكن أن يقود إلى الوحدة ، التي فصلت عن التجربة ، وبدت خالية تماماً من النتائج المثمرة . ومع ذلك كانت نظرية بارمنيديس (Parmenides) في الواقع نقطة تحول في تاريخ الفلسفة اليونانية . لقد أوضحت في المسكان الأول ولأول مرة أهمية التفكير المنطقي : نظرية لم يكن من المستطاع منذ ذلك الوقت قبولها ، ما لم تكن نتائجها الكاملة قد بحثت ووزنت تماماً : فلتد كانت هي أيضاً نقطة البداية لمزيد من التأملات من جانب تلاميذ بارمنيديس (Parmenides) الإيليين ، التي كانت مستقود عبر الدروب الخاصة لتفكير المعلم إلى نتائج ذات أهمية قصوى . بل فوق ذلك كله ، أومأت إلى الاتجاه الذي لا يحصى عنه للتطور المرتقب : د فالواجب على الفلسفة الآن أن تتوقف عن كونها واحدة أو تتوقف عن كونها جسيمة . إن الاعتقاد القديم في المادة على أنها الحقيقة الوحيدة ، وهو ما بنى عليه بارمنيديس (Parmenides) فلسفته ، كان من القوة بمكان حتى يتعذر تحطيمه بعد : اختارت الفلسفة الخط الأقل مقاومة وتوقفت عن كونها واحدة ، ولا يفوتنا أن فكرة العالم التي عرضها بارمنيديس (Parmenides) على أنها طريق الظن ، كانت مذهباً ثنائياً استندت على د الجواهر ، الثانوية ، النور والظلمة .

٢ — فلاسفة مذهبي الكثرة — امباذوقليس (Empedocles)

لقد جعلت نظرية بارمنيدس (Parmenides) من المستحيل بعد ذلك التسك بالجواهر المتجانس الواحد كدأاس أولى للعالم ، لأنه لم يكن فى استطاعة تنوع الظواهر وتعقيدها أن تقدر بهذه الوسيلة . بدأ المفكرون فى البحث عن حل على طرق جديدة ، وليس من الصعب تصور الشكل الذى يجب أن تأخذه النظريات الجديدة فغالباً ما اقترحت بحق نظرية هيراقليطس (Heracitus) ، الذى كانت فكرته عن النار التى ليست ناراً ، ولكن اتخذت صوراً من الرطب والجاف ، إنما كانت مذهب كثرة مستتر وراء غلاف شفاف . وإذا لم يكن فى الإمكان الحصول على التنوع بواسطة الجوهر الأولى الواحد ، فإنه ربما أمكن شرحها بافتراض جوهريين أو أكثر من هذا القبيل ، اللذين بامتزاجهما استطاعا ضمان تعقيد فى تركيبات اشتقاقية بدون أن يغيرا نفسيهما أو يفقدا تجانسهما الأولى .

بالتالى برز إلى الوجود من أمثال هذه النظريات ، فيها انضمت الجواهر عن كل زوجين لإثنين ممن اختارهم الفلاسفة القدامى . لقد لاحظ لوكريتيوس (Lucretius) أمثال هذه التأملات الثنائية ، فى تركيبات الهواء والنار (عند أونوبيدس Oenpides الخيسى) ، الأرض والرطوبة (عند اكسينوفانيس Xenophanes) ، والتغيرات لاشك تتردد أيضا فى الارتباطات الأخرى الممكنة . لكن لم تفتح الثنائية إمكانية للتغيير أكثر بكثير من مذهب وحدة المادة القديم ، وسرعان ما أضحى عن شكل أكثر تكاملاً للكثرة عند امباذوقليس (Empedocles) الأجرى بحق ، الذى افترض أن أساس العالم هو الجواهر الأولية ، الأربعة ، الأرض والهواء والنار والماء . ولربما تكون السمة الملفتة للنظر لشخصية امباذوقليس (Empedocles) ، الذى كان سياسياً ، وطبيباً ، ونبياً ، وساحراً ، وصوفياً مصاً ، والاستحقاق الشعرى العظيم لعمله الذى شرح فيه فلسفته ، وهو الذى أعجب به وقلده بحق بعده بوقت طويل لوكريتيوس (Lucretius) ، قد أكسب نظريته شهرة أكثر مما تستحق . لكنها كانت خطوة مهمة فى الحوار الطويل وقدمت تصورات ذات أهمية دائمة ، بمدة بحق الأساس الرئيسى للنظرية الطبيعية

عند أرسطو طاليس .

* * *

ويبدو فلسفياً أن إمبادوقليس (Empedocles) قد اعتبر نفسه متوسطاً بين مذهب بارمنيديس (Parmenides) وشهادة الحواس . وهو يعترف حقاً بعدم الاطمئنان لها كشواهد للحقيقة ، ويبحث تلميذه ألا يثق في حاسة أكثر من الأخرى لكنه يعذره في نفس الوقت بالأدلة . يرفتن ثقته في أى جزء من أجزاء الجسم ، بواسطتها يوجد طريق للفهم ، : وأن الشيء ذات الأهمية القصوى هو « اعتبار كل شيء في الطريقة التي يكون فيها واضحاً ، وإذا كان لنا أن نؤكد على نظرية المعرفة ، هذه الغامضة لحد كبير ، ، يبدو أنها تعنى أن الفهم يكون هو الحكم النهائي ، لكن أن تأتى مادتها عن طريق الحس ، وشاهد الحس هو تقدير دقيق يجب أن يقبل . وهذه الروح يفهم إمبادوقليس (Empedocles) فكرة بارمنيديس (Parmenides) عن العالم ويتساءل في أى اتجاه يجب عليها أن تتغير لتتفق وشاهد الحواس . ولكن على الرغم من أن موقف بارمنيديس (Parmenides) قد يعتبر نقطة البداية المباشرة له ، فإنه يرغب بدون شك في وضع نفسه في صلة مباشرة مع أصحاب النظرية وحدة المادة عند الأيونيين ومنه وجواهره الأولية ، الأربعة كان الماء والمادة النهائية عند طاليس (Thales) والنار عند هيراقليطس (Heraclitus) ، ولعبت الأرض دوراً كبيراً كمشتق في جميع الأنساق ، وعلى الرغم من أن هواء إمبادوقليس (Empedocles) لم يعد هو الهواء الضبابي أو البخاري (aer aîr) عند أناكسيمانيس (Anaximanes) ، بل هواء الجو الصافي (aither aîthēr) ، ولكنه قد استمد منه بلا شك . بالإضافة إلى ذلك ، قد يلاحظ أن الجواهر الأربعة الجديدة الأربعة تتطابق تماماً مع أزواج الاضداد عند أناكسياندر (Anaximander) الحار والبارد (أعنى : الهواء) ، والرطب والجاف . وهكذا أراد إمبادوقليس (Empedocles) بوضوح حله أن يقف في صلة وثيقة

مع تأملات جميع سابقه البارزين ، وتذكر الجواهر الأولية « الأربعة جميعاً على أنها مادية أو جسمية بحتة ، تماماً مثلما كانت جواهر أصحاب المذهب التوحيدى . لكن كل منهم الآن متجانس تماماً مع نفسه ، لا يفتى ، ولا يتغير . كل يحمل علامات الأبدية التى كان بارمنيديس (Parmenides) قد عراها لـ « السكل » بمعنى آخر وصل لمبادؤقليس (Empedocles) إلى فهم « العنصر » (الاسطفس στοιχειον) : أشياء مركبة استطاعت أن تنفصل إلى مادة قد تتحول بدورها إلى مركب ، وهكذا دواليك ، لكنك فى النهاية ستصل إلى اثنين أو أكثر من « الأربعة » وبعدهم لم يكن فى استطاعة الانفصال أن يتقدم . فالتصور فى غاية الأهمية ، ليس للنظرية الذرية فحسب ؛ بل بحق لكل العلم الكيمائى والطبيعى المستقبلى : على الرغم من أن «عناصر» أمبادؤقليس (Empedocles) قد توقف منذ زمن طويل اعتبارها على هذا النحو ، فإن الفكرة لا تزال باقية ، أنتجت هذه العناصر عن طريق تركيباتها لذن أشياء الحس : فاختلاط الأرض بالماء ، مثلاً قد يصنع طينا ، وامتزاج النار والماء بخاراً وهكذا دواليك . لكن سرعان ما أصبح واضحاً أنه حتى بالعناصر الأربعة ، تصبح إمكانيات الاختلاف فى الاجسام المركبة محدودة إلى حد كبير : لقد حلَّ أمبادؤقليس (Empedocles) هذه الصعوبة بوحدة أخرى من تصور بعيد النظر الذى يعتبر بحق إسهامه للمعرفة — لقد رأى أن العناصر قد تمتزج بنسب مختلفة . وهكذا فى اعتقاده ، احتوت عظام الحيوانات على أجزاء النار الأربعة عنصرين للأرض وعنصرين للماء ، بينما اختلطت العناصر الثلاثة فى اللحم والدم بنسب متساوية . بهذه الوسيلة أصبح فى الإمكان إنتاج تنوع أعظم بكثير من التركيبات وحقاً لقد اعتقد لمبادؤقليس (Empedocles) أنه استطاع بهذا تفسير كل التركيب اللا محدود للظواهر . أن ما نعرفه لذن كيلاذ وموت الأشياء هو وهم ، بقدر ما تبين حضور فعلى بشئ ما إلى الوجود وفناءه : لأنها كما يقول ، وضعت بكل تحديد ولأول مرة المبدأ العظيم الذى افترض بحق حتى فى فكر سابقه ، والذى قرر له أن يخلفه للفلاسفة الذريين : « أنه ليس بالإمكان أن على أى شئ أن يخلق من ذلك الذى هو غير موجود على الإطلاق ، وأن القول بأن ماهو

موجود يجب أن يفنى تماماً غير ممكن ولا يمكن أن لسمع به . لهذا السبب ، ليس هناك ميلاد لاي شيء فان ، لا ، ولا أى نهاية لموت محتم ، لكن فقط اختلاط وتغير الأشياء المختلطة ، ويعطى البشر لهذا اسم الميلاد ، أن الخلق الواضح لشيء جديد هو فقط اندماج العناصر ، سويا ، وهى العناصر التى كانت من قبل منفصلة أو أنه تبدل فى مواضعها (*δεξιαι*) وذلك لتكون مركبا مختلفا : وهذا من جهة أخرى تصور كان من المقدر له أن يصبح مفيداً جداً فى مستقبل الفكر النظرى . بالإضافة إلى ذلك ، وحيث أنه « ليس هناك جزء من الشكل فارغاً أو مايتأ جدأ ، ، أى ، وحيث أنه لا يوجد مكان (وتأثير بارمنيديس (*Parmenides*) هنا واضح) وأن المادة موزعة بالتساوى على الشكل ، فيجب أن نعتبر « تبدل الأوضاع ، نوعاً من التغير المنسق (*Kaleidoscopic*) فيه تتبادل أجزاء العناصر اختلاءً أماكنها ، بقدر ما فهم بعض الأحيان أن المادة تتحرك فى « الأثير (*Ether*) ، إن كل خلق وكل تحلل ما هو إلا إعادة ترتيب أوضاع جزيئات ، العناصر ، الأربعة .

هكذا يكون الاتجاه العام لنظرية إمباذوقليس (*Empedocles*) ، والتى فيها يتضح وضوحاً كاف تأثير دراسات علم وظائف الأعضاء (*Physiology*) والطب التى تأسست حديثاً ، المتجهة إلى الاهتمام ببناء الجواهر والأجسام الفردية كاهتمامهم بالعالم الكونى الأكبر . لكن إمباذوقليس (*Empedocles*) مثل سابقيه ، طرح نظريته فى صورة براقة للعملية العالمية الكبرى ، وأنه من الضروري أن تنظر فى هذا بإيجاز ، حيث أنها تعرض بشكل أوضح علاقته بالمفكرين السابقين وبارمنيدس (*Parmenides*) على وجه الخصوص . ولقد تصور إمباذوقليس (*Empedocles*) العالم كفلك ، الكروى والمستدير ، هائلا فى وحدته الدائرية . فى داخل هذا الفلك فى الأصل كانت كل العناصر فى مزيج تام ، مختلطة الواحدة بالآخرى فى انسجام ، ولما لم يكن هناك شيء من العالم كما نعرفه الآن . ولم يكن قد اكتشفت بعد أطراف هيلوس (أى الشمس *Helios*) السريعة ، لا ، ولا القدرة

الوعرة للأرض ولا للبحر، لم يكن هناك وانفصال ولا كراهية غير عادلة في أطراف العالم، بل كان متساوياً في كل جانب ولا حدود له تقريباً، — لا يشبه الفلك المحدود عند بارمنيديس (Parmenides) لكن إلى جانب العناصر، الأربعة، تخيل إمبادوقليس (Empedocles) وجودين آخرين، الذين تصورها بوضوح، في طريقته العسادية عند التحدث عنهما، كجسمين على السواء كراهية محتمة، متساوية في الوزن في كل مكان، ومحبة متساوية في الطول والاتساع، ويبدو أن الإشارة الدقيقة للوزن، والطول والاتساع تعان أنها مثيلة تماماً للعناصر، في النوع. من هذين الإثنين أن المحبة هي التي تعمل على الانسجام، أعني الاتحاد اللامتشابهات، (ويظهر وجود أثر لتأثير هيراقليطس (Heraclitus) هنا)، أما الكراهية فهي التي تعمل على الشقاق، انفصال اللامتشابهات واتحاد الشبيهة مع الشبيهة. كانت الجواهر الستة جميعاً متساوية وأبدية: ولأن جميع هؤلاء متساوون ومتشابهون في السنين، وكل له حكم على امتياز، ولكل خاصيته، وبجانب هذه لا يوجد شيء يأتي إلى الوجود أو يفتقر. لأنهم هم أنفسهم ولا شيء سواهم (أعني: هم أشياء بمحبة تماماً)، لسكن بما أنهم يمحرون كل خلال الآخر (بمعنى آخر: مختلطون) يصبحون الفينة شيئاً واحداً، وشيئاً آخر الفينة أخرى، ومع ذلك فهي متشابهة أبداً وبدون توقف، ففي الدورة الأصلية للامتزاج التام تكون المحبة كلية داخل الفلك، بمتزجة بالأربعة ومسببة اختلاطهم كل بالآخر: وتكون الكراهية من جهة أخرى خارجة تماماً على الأطراف القصوى للدائرة، لكن عبر الزمن طبقاً لليمين القوى، للمصير، وعندما كانت الكراهية قد نمت إلى ضخامة في أطراف الآله، أي، أنها كانت قد بدأت تأخذ طريقها من الخارج إلى الامتزاج، بعدها اهتزت جميع أطراف الآله بدورها، وبدأ المزيج في الانفصال إلى عناصره المكونة. وبدأ الشبيهة في الانقياس إلى شبيهه: وزادت الأرض من حجمها، وزاد الهواء هواءً، وطردت المحبة التي كانت قد أمسكت الخليط سوياً رويداً رويداً من الفلك. وعندما تكون العملية قد اكتملت والكراهية قد سادت، ستكون العناصر الأربعة قد انفصلت كلية. ثم تعاد الكرة

من جديد ، ستعود بمقتضاها المحبة وستتوارى السكراهية عن الأنظار ، لتجد اللاشعور مرة أخرى مع اللاشعور ، إلى أن يعود أخيراً والذرة الثانية للخليط التام الذى بدأت منه . وهكذا سيلاحظ أن هناك أربع مراحل يتكرر حدوثها فى تاريخ العالم ، (١) المحبة الكاملة ، (٢) الكراهية سائدة ، (٣) الكراهية الكاملة ، (٤) المحبة سائدة . وهنا فإن عالم الأشياء العنصرية مثل عالمنا لم يستطع أن يأتى إلى الوجود فى ١. ورتين الأولى والثالثة ، إما عندما كانت كل العناصر ، مختلطة تماماً أو عندما كانت منفصلة كلية . ففى يمكن أن تخلق وتوجد فقط فى الدورتين الثانية والرابعة ، الأوقات المتوسطة ، عندما تكون كلا القوتين تفعلاً : مزدوج ميلاد الأشياء الغائبة ومزدوج فناؤها : ففى جيل واحد حضور الأشياء كلها مجتمعة يؤدى إلى الميلاد وينفى وينفى الآخرين وتتبعثر فى أثناء انتشارها كما تتوزع مرة أخرى .

وزاد إمباذوقليس (Empedocles) فى تفصيل مطول للاختلافات فى الخلق فى هتين الدورتين ، واصفاً على سبيل المثال فى حالة الحيوانات كيف أنه فى الدورة عندما تغلب المحبة بالتدرج على الكراهية فإن الأطراف المنفصلة ستخلق متحدة نفسها فى تركيبات خيالية ، ولكن عندما كانت الكراهية فى طريقها إلى هزيمة المحبة ، ظهرت الوحوش الغير متميزة والتي لا تنتمى إلى جنس من الجنسين ، وهى التى اتوصلت تدريجياً وتميزت جنساً ونوعاً . وأنها لا تستحق منا أن نتبع هذه الآراء العنصرية بل المثيرة للسخرية نوعاً ما ، وأنه لما هو جدير بالملاحظة أن إمباذوقليس (Empedocles) ربما وضع عالمنا الحاضر فى الدورة الثانية ، عندما كانت الكراهية داخلة وفاصلة العناصر المختلطة من قبل .

* * *

إن نقد لوكريتيوس (Lucretius) لإمباذوقليس (Empedocles) وأصحاب مذهب الأكثرية . حتى لو سمح له بقدر متسع من النعميم على اعتبار أنه يتناول « مدرسة » وليس نظرية فريدة ، فى جملة أقل فى أهميته من تعليقه على

أصحاب مذهب وحدة المادة . إن الشكاوى بأنهم يفترضون حركة بدون السباح بمكان فارغ ، وأنهم يبيعون تقسيماً لا محدوداً ، وهو ينبيء في النهاية بالدمار ، هي في حقيقة الأمر خارجة عن زمانها ومنطوق بها من وجهة النظر الذرية ، وإن قسماً كبيراً من التعليقات ينطبق على نظرية هيراقليطس (Heraclitus) أكثر مما ينطبق على نظرية إمبادوقليس (Empedocles) ، ولكن هناك على الأقل نقدين مقنعين وهما يساعداننا على تقدير موقف إمبادوقليس (Empedocles) الحقيقي . فهو يجادل في المحل الأول أن الجواهر الأولية الأربعة رخوة (Mollia) لدرجة كبيرة حتى تقوم كأساس للعالم : ونحن على معرفة بالأرض ، والهواء ، والنار ، والماء ، ونحن نراهم دائماً وهم يتغيرون ويفنون : ولا يمكن للجواهر الأولى الحقيقية أن تشابه في تكوينها مع الأشياء الثابتة ، للتجربة . ثانياً يقرر أنه ، إذا كانت هذه العناصر ، الأربعة في حقيقة أمرها تتبدل إلى أشياء أخرى ، فهي إذن عناصر غير حقيقية ، ولكنها إذا ما احتفظت على الدوام بطبيعتها في التركيب ، فهي إذن لا تستطيع أن تصنع أى شيء آخر ولكن ذاتها : بمعنى آخر ، لا زال هناك عين الصعوبة كما كانت فيما يختص بنظرية وحدة المادة ، فليس في وسعك أن تحسب حساباً للتغير والتركيب بدون تدمير الخاصية الثابتة للعناصر . وإذا ما أخذنا هذين النقيدين معاً فإننا نجد أنهما يظهران في الواقع ضعفاً حقيقياً في نظرية العناصر الأربعة ، فهي من جهة قد دمرت الفكرة القديمة عن الوحدة الاسامية ، لأنها تجعل العالم مربع الاطراف في خاصيته ، وأن دوام أساسه الجديد مشكوك فيه جداً : ومن جهة أخرى فإن كثرته ليست قاطعة بكفاية . لأن في الواقع أن نشرح العالم كما نعرفه بعناصره ، الأربعة ليس أسهل من أن نشرحه بعنصر الواحد . يجب على الحل الحقيقي أن يقدم في الحال دواماً ووحدة أعظم ، يجب عليه أن يكون واحداً . ويجب عليه كذلك أن يسمح بإمكانيات أعظم بكثير للتركيب المعقد والتنوع الناتج عن ذلك ، يجب أن يكون كثرة أكثر أصالة وغير محدودة . ومع ذلك لقد كانت نظرية إمبادوقليس (Empedocles) على الأقل خطوة خارج طريق بارمنيديس (Parmenides) المسدود : لقد أوضحت الاتجاه الذي يجب على التأمل أن يتحرك فيه الآن واقترحت بالصدفة عدداً من الاهتمامات الجديدة والتصورات المستجدة التي قدر أن تكون ذات قيمة باقية .

٣- فلاسفة مذهب الكثرة - أناكساجوراس Anaxagoras

تقف النظرية العبقريّة إلى حد كبير والبعيدة النظر في طرق كثيرة لأناكساجوراس (Anaxagoras) الكلازيميني ، الذي على الرغم من كونه أكبر من إمبادوقليس (Empedocles) بسنين ، فإنه قد نشر كتابه في وقت متأخر ، نوعاً ما منفردة في تاريخ التفكير العلمي اليوناني. لم تؤد إليها نظرية أخرى مباشرة ، وكما نعرف ليس له أتباع. ومع ذلك من جهة أوصات بصفة ملبوسة جداً التامل خطوة أقرب للنظرية الذرية ، ومن جهة ثانية كانت بوضوح وعلى حد سواء نتيجة لظروف التفكير في زمنه .

كان إمبادوقليس (Empedocles) قد أوضح أن الأمل الوحيد للتقدم يكن في ترك فكرة وحدة المادة الأيونية الصارمة ، التي أوضح منطقي بارمنيديس (Parmenides) أنها مستحيلة ، وأكد كثرة في مركباتها النهائية ، ولم يكن في الامكان أن يحسب لعالم الأشياء المحسوسة ، بكل تنوعه وحركته وتغيره ، حساباً بالتسليم بجوهر مستمر واحد يكمن فيمتها : فمن الأفضل أن نشرحه بافتراض أربعة عناصر نهائية ، ومع ذلك حتى هي لم تكن كافية ، فإن كثرة أكثر قطعية وحسباً كانت مطلوبة . كان أناكساجوراس (Anaxagoras) مستعداً لمقابلة هذا المطلب بدون تحفظ ، وكانت كثرته كاملة تماماً : وهو قد قال أن البدايات الأولى كانت لا محدودة .

وأننا لم نعد نفكر في الوجود الأولى ككتلة واحدة لجوهر متجانس ، ولا حتى في أربع من هذا القبيل قادرة على التكسر والاندماج كل بالآخر بأسب مختلفة ، بل أكثر احتمالاً في عدد غير محدود من الجزيئات الصغيرة . وليست « بذور » الأشياء هذه متجانسة في الجوهر والكيفية ، لكنها من جهة أخرى في الغالب مختلفة بدون حد - لأن هناك « بذوراً » ، «ابق كل صورة معروفة للمادة الجسمية . في قول آخر تكون الأشياء الموجودة جميعاً من « جزيئات شبيهة بكليات ، (ὁμοιομέρειαι) ، حتى أن لوكريتيوس (Lucretius) يشرح أي صورة فجأة كون فيها نظريته بادی ذی بدء ، وأنه يعتقد أن العظام تصنع عظاماً صغيرة

جداً ودقيقة ومن لحم قطع صغيرة ومتناهية في الصغر من اللحم ، ويخلق الدم فطرات كثيرة من دم متجمع في اتحاد ، وأز الذهب من ناحية أخرى يمكن أن تكونه حبات من ذهب ، وتنمو الأرض سوياً من أراض صغيرة ، وأن النار تصنع من نيران والماء من فطرات ماء ، وكل البقية يصورها ويتخيلها في نفس الطريقة .

وهذا هو أقصى حد للكثرة في معنى مزدوج : أعنى أنه ليست الجزيئات لا محدودة في عددها فقط (وحقاً فإن كل جزيئ قابل للانقسام إلى ما لا نهاية ولكن هناك تنوع لا محدود في الغالب في طبيعة جواهرها — تنوع محدود فقط بعالم التجربة : ويبدو أنه قد أتى بالفكرة القديمة عن الوحدة في مهب الرياح . ومن ناحية ثانية ، فلو كانت هذه الكثرة البسيطة والغير متروية هي كل الحقيقة لنظرة أناكساجوراس (Anaxagoras) . فلا يمكن أن تبرر على الإطلاق ظواهر التغير ، كما يبين لوكريتيوس (Lucretius) : لأنه إذا ما كون الخبز ، مثلاً ، كلية من جزيئات دقيقة جداً من جوهر الخبز ولا شيء آخر ، كيف يمكن له ، عندما نأكله ، أن يصبح أبداً ، كما يبدو بوضوح ، لحمنا ودمنا ؟

..

والآن أن هذه المسألة بالضبط لظواهر التغير هي التي كانت الاهتمام الأكبر أناكساجوراس (Anaxagoras) ، لأن البحوث الفسيولوجية والطبية للدارس الجديدة في اليونان الكبرى (أى : جنوب إيطاليا) وجزيه صقلية كانت قد نقلت مسرح الحوادث ، كما لو كانت من السماء إلى الجسم الانساني ، وركزت اهتمامها على التحول والنمو . وفي نفس الوقت كانت فكرة وحدة المادة المنطقية عند بارمنيديس (Parmenides) ما تزال ذات نفوذ كاف لتضمن الاعتراف كنقطة البداية عنها للبحث بمبدأ ثبات المادة : « لا شيء يخلق من لا شيء » .

فإذا ما فهمت حينئذ نظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) على حقيقتها ،

فالواجب أن ينظر إليها على أنها محاولة للتوفيق بين التغيرات الملاحظة للبادة والدوام السكان المؤكد أكثر بكثير من أنها احتجاج في صالح الكثرة النامة ضد الفسكرة التوحيدية عند الأيونيين والتقدم التجريبي الذي حاوله إمبادوقليس (Empedocles) لأنه بحق تأمل أكثر تعمقا إلى حد بعيد مما يقدم كوجود بواسطة لوكريتيوس (Lucretius) وأغلب نقاده المتأخرين. ويكرر أناكساجوراس (Anaxagoras) بكل أمانة المبدأ النهائي لبارمنيديس (Parmenides) ، لأنه مستحيل ، كما يقول ، على ما هو موجود ألا يوجد ، ولكنه من هذه المقدمة انتهى إلى نتيجة مختلفة جدا عن بارمنيديس (Parmenides) . لقد طبق مبدؤه في الحال في حق علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا Physiology) . وهناك لاحظ أن ما نأكله من طعام يتحول بوضوح إلى لحم ، ودم ، وعظام ، وهلم جرا ، وسأل نفسه كيف يمكن لهذا أن يكون . تشمل العملية في المظهر فناء جوهر وخلق آخر ، لكن هذا لا يتفق والمبدأ الجذري : فهو يصيح في إحدى شذراته القليلة الباقية ، وكيف أمكن للشعر أن يخلق مما هو ليس بشعر أو اللحم أن يخلق مما هو ليس بلحم ؟ ، أنه مستحيل ، وإن التفسير الوحيد للظاهرة هو أن الشعر واللحم والبقية كان يجب أن تكون بالفعل موجودة في الدم . بهذه البداية بنى أناكساجوراس (Anaxagoras) نظريته عن تكوين العالم وسلوكه وكل ما يحتويه ، مؤسسة على أوسع إمتداد ممكن للنتيجة التي كان قد وصل إليها هكذا : هناك جزء (μοῖρα) من كل شيء وفي كل شيء ، لقد بدى له عندما رأى عددا هائلا من التحولات الظاهرة للجوهر في العالم من حوله أنه يجب على كل شيء أنه يكون لديه إمكانية التحول إلى شيء آخر ، ولا يمكن أنه يحدث هذا إلا إذا احتوى فعلا على كل شيء في ذاته .

ولكن عند هذه النقطة بدت نظريته وكأنها تتناقض مع دليل الحواس ،
فنحن نلاحظ أشياء عينية ككليات متجانسة ... فإذا ما أخذنا قطعة من الخبز
وفتتناها إلى درجة تقسيمها إلى جزيئات دقيقة ، فإن هذه الجزيئات تبقى خبزاً
ولا شيء آخر . ولكن إذا ما كان السبب لماذا يستطيع الخبز عندما نأكله أن ينتج
لحمًا ودمًا هو في حقيقة الأمر أنه يحويها فعلاً : إذن ينبغي علينا ، كما وصانا
لو كريتوس (Lucretius) في نقده الساذج ، أن نحس بقطرات الدم عندما نطحن
القمح ، واللبن عندما نقطع العشب الذي تتغذى عليه الماشية : كيف : كيف لنا
ألا نعرف ؟ لأنه ، كما أجاب أناكساغوراس (Anaxagoras) ، كل شيء يكون
وكان في غاية الوضوح (*ἐνδηλότατα*) هو تلكم الأشياء التي يملك منها
أغلبها . أنه لصحيح جداً أن الخبز يحتوي بداخله على أجزاء من كل شيء ، لكن
لأن أجزاء الخبز تفوق بكثير في عددها وحجمها أي شيء آخر ، فإن لها في كليتها
مظهر وخاصية الخبز ولا شيء آخر .

أما الأجزاء الثانوية ، حتى تلك المنتمية إلى الجواهر الجسمية التي قد يخلق منها
الخبز ، فهي متناهية الصغر ومتناثرة إلى حد بعيد بين أجزاء الخبز السائدة ،
لدرجة أنها ليست فقط غير مدركة بل لم يكن بالامكان أبداً أن تكون مدركة
أو واضحة جلية (*ἐνδηλα*) - لأنها في الواقع ، كما يعبر عنها متأخر في
كلماته فقط ، مدركة بالفكر .

..

وهنا كان يمكن لأناكساغوراس (Anaxagoras) أن يتوقف ، ويعتقد كثير
من النقاد حقاً أنه فعل ذلك ، لكن فكره لم يكن ليصبح شيئاً إذا لم يكن فاطماً
وكاملاً . وكما مد اكتشافه الذي يقول فيه أن أجزاء الجواهر الجسمية كانت كامنة
في الطعام إلى التعميم الواسع بأن هناك جزءاً من كل شيء في كل شيء . وهكذا
هنا عندما لاحظ أن جزيئية الخبز المدركة الصغيرة جداً مازالت خبزاً ، دفع رأيه

إلى نتيجته المنطقية . وكما أعتقد ، ليس هناك حد للتجزئة : ليس هناك الأقل
لما هو صغير ، لكن هناك ما هو أصغر على الدوام ، ويمكنك مواصلة التجزئة
والتجزئة ولن تبلغ جزيئية متناهية الصغر لدرجة أنك بعدها تصل إلى لا شيء :
وهناك عدد متساو من الأجزاء في الكبير والصغير ، لأن في كليهما تسكون الأجزاء
لا محدودة ، ويخلق قبول التجزئة اللا محدودة هذا صعوبة جديدة : لأنه كيف
إذن يمكن أن تظل أجزاء كل شيء في كل شيء ؟ وإذا ما تماديت فقط في التجزئة
لوقت طويل كاف فمن المحتم أنك ستصل إلى جزيئات من خبز أو لحم بحت أو دم
ولو لم يكن لدى أناكساجوراس (Anaxagoras) فكرة أخرى عن التكوين
غير مجرد التجاور (juxtaposition) ، فلن يكون هناك مهرب من هذه الصعوبة :
فسيكون التقسيم اللا محدود غير متفق والاعتقاد في « كل شيء في كل شيء » : لأن
إن عاجلاً أو آجلاً ، على الرغم من أنه قد يكون تحت قدرة الحواس بعيد ، فمن
المحتم عليك أن تصل إلى جزيئات لن تحتوى بعد ذلك على أى شيء ، وتصل في
النهاية بحق إلى الجزيئات التي ستكون بل شيئاً واحداً . وقد بنى النقاد المحدثون
محاولات كثيرة للتغلب من هذا المسلك المسدود ، لكن على قدر ما أرى ، هناك
مخرج واحد منه وهو إقراض أن التكوين النهائي للأشياء ليس مجرد تجاور
الجزيئات ، بل امتزاج فيه تندمج هويته الجزيئية الفردية في هوية الكل ، وليس
مجرد تركيب (σύγκρισις) إذا ما استخدمنا مصطلح أناكساجوراس
(Anaxagoras) بل مزيج (σύμμιξις) . ولدينا دليل جيد يوضح أن هذا
كان في الواقع حالاً ، أناكساجوراس (Anaxagoras) « بذور » الأشياء ،
أو بتعبير أكثر اصطلاحياً ، الأجزاء المتشابهة (homoeomeries) ، ليست
بطبيعة الحال متشابهة مع ذرات النظرية المناخرة ، أقل الأشياء الغير قابلة للنقصان :
يمكن لها أن تنشط وتجزأ إلى ما لا نهاية ، بل بملاحظة أنها احتوت على « جميع
الأشياء » في خليط ، مهما كثر إمكانية انقسامها على هذا النحو ، سيظل الجزيئي
المتناهي في الصغر محتوياً على كل الأشياء ، سيظل هو « بذرة » أو « قطعة
متشابهة » (homoeomery) . وهكذا جعل مبدأ التجزئة اللا محدود متفقاً مع
الاعتقاد بأن « هناك جزءاً من كل شيء في كل شيء » .

كانت الأشياء المختلطة على هذا النحو في «البذور» هي بالضبط الجواهر
 العينية لعالم الحس ، وعند هذه النقطة يبين أناكسا جوراس (Anaxagoras) أنه
 أراد لنظريته أن تضم بين طياتها أفكار سابقة : لأنه مشغول بين هذه «الأشياء»
 أضداد «أناكسياندر» (Anaximander) ، البارد والحر ، والرطب والجاف ،
 وهكذا دواليك ، وكذلك عناصر إمباذوقليس (Empedocles) ، بالإضافة إلى
 الجواهر الأخرى ، العظم ، واللحم ، والذهب ، والخشب ، والصخر ، وما شابه
 ذلك ، بما نقابله في تجربة الحس . لكن البذور ، على الرغم من تشابهها المطلق جميعا
 في كونها مزيج كل الأشياء ، اختلفت في الخصوبة طبقا للنسب التي امتزجت بها
 «الأشياء» فيها : سيكون هناك على هذا «بذرة ذهب» ، مثلا ، تحتوي على مزيج
 من الأشياء ، لكن يغلب عليها حضور الذهب ، «بذرة عظم» ، كان فيها العظم في
 تصاعد : ومرة ثانية فكل «بذرة» هي تلك الأشياء التي يكون لها فيها معظمها .
 وفي هذا الاختلاف في الخاصية بين بذرة وبذرة يمكن تفسير ظواهر التغير .
 يتكون الجسم للمركب من «بذور» اتحدت في ارتباطها (σύγκρισις) : ومرة
 أخرى نجد في المركب «بذورا» لكل الأشياء . لكن خاصيته تحددها «البذرة»
 السائدة : وللخبز بذور ينتشر فيها بدوره كل شيء ، آخر ، لكن غالبية «بذوره»
 هي تلك التي يسود فيها الخبز ، أما «البذور» الأخرى ، الدقيقة والمبعثرة ، فهي
 كأمثلة وغير مدرجة ، لدرجة أن الكل يحمل خاصية الخبز . وليست «البذور الغريبة»
 متساوية في العدد : هناك «بذور» من نوع أكثر من النوع الآخر حتى بين تلك
 في قلة : وقدر أكبر من هذه الجواهر فيها كل الجوهر قابل للتغير . أو ربما التي
 يمكن أن تنتج من ذاتها وأقل من الآخرين . فالخبز يحتوي على «بذور» خبز
 أكثر ، ثم تليه أغلب «بذور اللحم» و «بذور العظم» ، وهكذا دواليك ، وقليل
 جدا من «بذور الذهب» و «بذور الصخر» . من ثم فعند ما تطبق قوة خارجية

- ١٦٢ -

عنفية ، كما هو حادث في عملية الأكل ، تفصل (ἐκκρίνεται) ، البذور ،
 الأجنبية من الجوهر المركب وبانضمامها إلى البذور المتشابهة في الجسم تصبح جزءاً
 من جوهر جديد تكون فيه الآن بدورها « الشيء » السائد . بهذه الطريقة يكون
 بالامكان فهم الميلاء الواضح للجوهر الجديد بدون تخيل خلقه من اللاه وجود :
 فالميلاء ما هو إلا تكسر (διάκρισις) مركب سابق واتحاد البذور ، الكامنة
 فيه في مركب جديد (σύνκρισις) أن هذه النظرية متعمقة ومعقدة لكنها
 واضحة : ففي « البذور » (σπέρματα) الفردية أجزاء (μοῖραι) من جميع
 الأشياء في خليط ، لكن في كل يسود شيء واحد ما لا يتكون الجسم المركب من
 بذور في تجاوز ، لكن في كل جسم تكون له بذور ، نوع واحد الغلبة مع أخرى
 كامنة بينما ذاتها مختاطة وتختلف في العدد والنوع . بهذا النسق المتناهي في عبقريته .
 وهو قد أُسيء وتفسيره إلى حد بعيد من قبل النقضاد ، شعر أناكساغوراس
 (Anaxagoras) أنه قد حقق الشروط المطلوبة منه : وقد حسب للتنوع حساباً
 بدون أن يدمر الدرام النهائي بقبوله الخلق والتدمير .

* * *

ولم يكن أناكساغوراس (Anaxagoras) ، شأنه في ذلك شأن إمبادوقليس
 (Empedocles) ، قالوا بنسقه الطبيعي بدون أن يحسبه في حساب الوجود
 وخلق عوالم منظمة منه ، ولأنه لمن الأهمية بمكان أن ننظر في هذا بإيجاز ، لأنه
 ليس لدينا فقط عنه معلومات أكثر غزارة مما هو عندنا عن الأجزاء الأخرى من
 النسق ، لكنه في واقع الأمر السابق الحتمى للنظرية الطبيعية : فبدونها متعرج
 فكرة « البذور » ، خاصيتها وارتباطاتها مجرد افتراض غير متعقل ، « فالجوهر
 النهائي ، للكون ، في عرف أناكساغوراس (Anaxagoras) ، هو بالتمام المزيج

(μεῖγμα) الأصلى لأجزاء جميع الأشياء : وكانت جميع الأشياء سويا لا نهائية في الكتلة والصغر ، لأن الصغير كان لا نهائيا أيضا ، ولما كانت الأشياء كلها معا ، فلم يظهر شيء واحد تبعا لصغره . لقد كان المزيج كاملا والجزئيات المختلطة بلميع الأشياء لا يمكن تمييزها . ومع ذلك وحق هنا ، وعلى الرغم من أن كل جزء من المزيج احتوى على كل الأشياء ، سادت أشياء مختلفة في أجزاء مختلفة ، وفي المزيج ككل أصبح الحكم للضباب والسماء ، لكونها الاعظم في الكون في الكتلة والحجم ، أصبح المزيج الشامل ، مثل كل الأشياء الأخرى ، تلك الأشياء التي احتوى فيه جلها . لكن هناك شيء واحد لم يدخل في الميزج الشامل ، ألا وهو العقل (νοῦς) ، الذى تصوره أناكساغوراس (Anaxagoras) جوهر جسميا ، من نفس طبيعة عجة إمبردوكليس (Empedocles) وكراهينه . ظل العقل ، منفردا بذاته ، وليس معنى ذلك أنه كان بمعزل تام عن المزيج ، لكن على الرغم من أنه منتشر فيه ، فإنه لم يختلط بالأشياء ، الأخرى بل احتفظ بنقاته . سبب العقل ، اذن أينما كان موجودا حركة متناهية السرعة ، اتخذت صورة الدوران . فى أول الأمر جزء صغير من المادة ، ثم ازدادت أكثر فأكثر فى دوامة تزايد باستمرار . وكنيجة لهذه الحركة تدافعت قطع من الكتلة الممزوجة فى الدوامة و انفصلت ، وكانت هذه للقطع بالطبع هى «البذور» . واختلف كل جزء لكونه جزءا من المزيج احتوى على كل شيء ، لكن طبقا لجزء الكتلة التي جاء منها ، فإنه يختلف فى عنصره السائد كانت الأجزاء المنصولة اذن ، «بذور كل الأشياء» ، فيها كل نوع من الشكل واللون ، والمذاق (ἡδονή) . ان الخطوة التالية هى أن تنفصل «البذور» بعيدا عن بعضها : وكان ميل تلك البذور المختلفة فى أنواعها أن تبتعد بعضها عن البعض الآخر . ثم انضم المشيل إلى المشيل : اجتمعت «البذور» من نفس النوع سويا وكونت أجسام العالم المركبة ؛ ومع ذلك حتى فى ذلك

الوقت لم تسكن بمفردها تماما بل أخذت معها في نسب أقل و بذورا ، من كل الاشياء الاخرى . يحتوى الجسم المركب الجسد من جهة أخرى على بذور ، كل الاشياء ، ولكنها مكونة مما هو فيها أكثر ؛ تشبه عملية تكوين العالم المفصلة تلك التي وصفها المفكرون الأوائل ، لكنها تحمل طابع أناكساجوراس (Anaxagoras) الخاص : ان الاشياء الاولى التي ستفصل هي الضباب والسماء ، وهي التي سادت في المزيج الاصلى . ثم ينفصل الماء من السحب ، ومن الماء الارض ، ومن الارض تتصلب الحجارة بواسطة البرد . وبالتدريج بدأت تلك العناصر في تكوين نفسها في عالم ، وانضم الكثيف والرطب والبارد والظلام مويما حيث الارض الآن ، والرقيق والدافئ والجاف (والعنوء) اتجهوا خارجا إلى الجزء الأبعد من الاثير وشكلت هذه الاجرام السماوية . وهكذا خلق عالمنا وبالتأكيد تحدث عملية مشابهة في الاجزاء الاخرى من الكون كذلك ، وحتى عالمنا ليس بكامل ، لأن « الدورة تستمر وتستمر أكثر فأكثر » . وليس هناك فقط إذن توازن كامل بين طبيعة العالم الاكبر وطبيعة البذرة ، لكن طبيعة « البذرة » هي النتيجة الحتمية للأصل ككسارة عرضية من المزيج الشامل ، لتكسر في الدوامه .



إن سوء فهم لوكريتيوس (Lucretius) لأناكساجوراس (Anaxagoras) لحمله الصحيح ليفسد إلى حد كبير نقده له . بادئا كما رأينا من قبل من فكرة أن افتناع أناكساجوراس (Anaxagoras) المهم إنما يتمثل في أن الاشياء المركبة تكونت من جزيئات ، كل منها ، يماثل تماما الكل ، (وهذا تفسير غير دقيق للأجزاء المتشابهة (homoe omeria) ، فهو يهاجمه إذن بأنه يحارل تجنب صعوبة

التغيير بمحاولة بائسة لافتراض أن « كل الأشياء تبرز في كل الأشياء » ،
وبانتقاده لهذه الفكرة في شكلها الأكثر فجاجة يشكو بأنه في تلك الحالة ينبغي على
الجواهر أن تعطى توضيحا ما للمادة الغريبة التي تحتويه ، ولكن ، كما رأينا ، لقد
كانت مسألة التغيير هذه بالضبط هي التي كانت اهتمام أناكساجوراس (Anaxagoras)
الأول أن النظرية التي اقترحها لمواجهة كانت أكثر عمقا إلى حد بعيد من المحاولة
الساذجة التي اقترحها لوكريتيوس (Lucretius) . وعما إذا كان لبيقور
(Epicurus) وتابعوه قد شعروا بأن نظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) كانت
شبيهة بشكل خطير بنظريتهم وفي جهودهم لنزع الثقة منها شوهدوا بعدم معناها ،
فإننا لا نستطيع أن نقول شيئا ؛ وعلى أى حال فإن تقدم التقاليد بجانب الهدف .
هناك ، على كل حال ، نقطة واحدة في هجوم لوكريتيوس لها أهمية وقيمة . وهو
يشكو مرة ثانية ، كما فعل في حالة إمبادوقليس (Empedocles) ، بأن الجزئيات
الأولية التي افترضها أناكساجوراس (Anaxagoras) ، لكونها شبيهة بالأشياء
المركبة ، « هزيلة جدا » (nimis imbecilla) . وهنا يلدس ضعفا حقيقيا في
النظرية : فإذا ما كان للجزئيات النهائية أن تكون دائمة فلا يمكن أن تكون
مشابهة في الهوية للأشياء التي تأتي إلى الوجود باستمرار وتفتى : وكما رأى
أناكسياندر (Anaximander) بوقت طويل من قبل ، لا يمكن للجواهر الأولى
أن يكون « ماء أو نار أو أى شيء آخر » . مثل هذا النقد يقود في الحال إلى
نتيجة ذرية : وإذا ما كان للجزئيات الأولية أن تكون سر الخلق ، فالواجب
عليها أن تكون ، مثل « لا متناهي » أناكسياندر (Anaximander) ، شيئا
كامنا وراء كل الأشياء المخلوقة ، مختلفا عنها جميعا .

تأخذنا نظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) من العظيم اللانهاى إلى الصغير

الانهاى . وهو لم يعد يقيم كمادة نهائية جوهرها منتشرا فى كل مكان من نوع ما ، بل عددا لا محدودا من جزيئات دقيقة جدا ، كل بدورها محتوية على « أجزاء » أدق لا معدودة من أشياء عينية ممزوجة سويا فى كل منجاس . تهجر مذهب وحدة المادة الايونى تماما وتعتبر فكرة السكررة الواجفة عند إمبادوقليس (Empedocles) مزرية وغير كافية على حد سواء لتبرير تنوع الاشياء وتغيرات التجربة . وتبنى كثر لا معدودة تمهد الطريق بالتأكيد للنظرية الذرية . ومع ذلك وبكل اقترابها فى هذه الحالة ، تكون نظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) فى الآخرين هى أضداد المذهب الذرى ذاته . لقد ترك أناكساجوراس (Anaxagoras) كاية أى تفكير عن الوحدة الاساسية ، باستثناء الحالة التى كانت فيها جميع « البدور » جزءا من مزيج شامل فريد فى كل شئ . لقد كانت الملاحظة المميزة للنظرية الذرية أن تعود مرة أخرى للوحدة الاساسية ، لا بحثا عن « طبيعة » نهائية واحدة ، كما فعلت الفلسفات الأولى ، بل طلبا لتجانس مطلق للجوهر فى الجزيئات اللانهائية وارجاع التنوع لاختلاف فى صورتها ومرتباتها . وأصر أناكساجوراس (Anaxagoras) مرة أخرى على تقسيم لا محدود : لقد كان خوفه عظيما للغاية من التمزيج بتحلل يمكن أن ينتج عنه الفناء لدرجة أنه نادى بتدرج لا محدود إلى آخر فأصغر . إن المذهب الذرى باعتقاده بأن الثبات أمر جوهرى على الدوام للضرورة صحيح للكون كوحدة : إنما يصر على الأقل اللهم إلا إذا كان هناك حد للتجربة ، فالفناء كما قدرت النظرية ، يجب أن ينتج ، لأنه لم يكن بالإمكان أن يكون هناك ثبات . فتناقضات النسقين حاسمة : واقترح تكامل نظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) المنطقى جدا النقاط التى لم يكن يركن إليها من الناحية العملية . فبعد كل ذلك ، ولكل عبقريتها وتماسكها ، تكون النظرية معقدة وعشوائية : فمن الواجب عليها أن تترك فى الحال بحالا للنسق أكثر إيجازا وأكثر قبولاً لاصالة

الحس المشترك.

* * *

يجد بنا عندهذا الحد أن نقف برهة حتى نلخص. بإيجاز تقدم الفكر في ذلك الوقت ولننظر فيما هي المشكلة الأساسية التي قابلت معاصري أناكساجوراس (Anaxagoras) كان السؤال الأولي لطالبس (Thales) وما هي المادة النهائية التي يتكون منها العالم ؟ ، قد قاد إلى سلسلة من إجابات متنوعة ومعقدة جدا لدرجة أنه ليس من السهل أن نفك في الحال خيط التقدم المنطقي الذي يجري في الواقع خلال هذه التأملات المتنوعة - في المراحل الأولى كان شعور قوى - وهو في الاصل شعور ديني بلا شك - قد قاد المفكرين إلى إعلان وحدة العالم الأساسية وإلى البحث عنه في جوهر ماء متجانس ومستمر . لكنه تعق في الحال ، أن هذا الاصرار على الواقعية الطبيعية للواحد جعلت من المستحيل أن نشرح المظهر العادي للكثرة : وإذا لم يكن هناك سوى جوهر واحد ، فكيف يمكن أن يوجد تنوع وتغير ؟ ولتجديد هذه الصعوبة اقترحت محاولات متنوعة - جوهر لا محدود ولا نهائي خارج العالم ، وهو الذي يبدو ، عند ما نحال طبيعته ، أكثر شبيها بمزيج من أشياء كثيرة منه إلى شيء واحد ، شبيه بذلك يرى الطريق الصاعد والطريق النازل ، عند هيراقليطس (Heraclitus) عل أنه شيء صغير آخر غير كثرة مستترة ، وبين منطقي بارمنيديس (Parmenides) المدق أنه إذا كان النظرية الواحد أن يحافظ عليها بجدية ، فإنها تتضمن رفض كل التجارب الاغلب شيوعا للاحساس ، لانفصال الاشياء وتجزئتها ، للحركة والتغير .

بالتالي ترك نظرية وحدة المادة تعمل التجارب في نظريات نقول بالكثرة في البداية ، عند إمبادوقليس (Empedocles) بدت الكثرة لا تذهب بعيدا

بدرجة كافية : لانه بينما من جهة كانت قد دمرت بنجاح الوحدة الاساسية ، ومع ذلك فلم تستطع بشكل كاف أن تنسب في التكاثر والتغير . وللمقابلة هذا تأتي نظرية الكثرة اللانهائية عند أناكساجوراس (Anaxagoras) ، وهى التى فى نظرية مسرفة إلى أقصى حد للطبيعة النهائية للعالم ، تبدو بأنها تجرف بعيدا كلية أى فكرة عن الوحدة الكامنة .

من الواضح أن الفكر لا يمكن أن يتوقف عند هذه النقطة : فمن الضرورى أن تتبلور نظرية مرضية أكثر إن ما هو مطلوب هو نسق يمكنه بطريقة ما أن يوفق بين صراع التضاد ، هذا ، الذى يجرى خلال المناقشة كلها . يجب عليه أن يؤسس الكثرة التى ستفسر التنوع والتغير ، ومع ذلك يحتفظ بالوحدة الاساسية : يجب عليه أن يسمح بالانفصال والتجزئة ، ومع ذلك يؤكد الدوام : يجب عليه أن يؤكد لا نهائية الكون وأبديته ، ومع ذلك يفسر خلق العالم المحدود وفناءه . باختصار ، كما لاحظ مليسوس (Melissus) الإيلي ، مؤكدا بقوة مذهب وحدة المادة عند بارمنيديس (Parmenides) ضد أفكار فلاسفة مذهب الكثرة : فلو كان هناك كثرة ، لكان مقدر لها أن تكون كل واحدة منها مثلاً أقول هو حال الواحد ، : إن النوع الوحيد للكثرة واحد فيه يمكن لكل جزيئى أن يكون له وحدة الشكل وثباته عند بارمنيديس (Parmenides) . وهذا كما أشار برنيت (Burnet) هو فى الواقع الصيغة الدقيقة للنظرية الذرية ، وتصبح الطريق الآن مهددة لليوقبوس (Leucippus) .

٤ - المشاكل الفرعية

إلى هنا تناولنا فقط نظريات الفلاسفة الأول في حدود ما أدوا بأفكارهم الرئيسية إلى الفكرة الأساسية لنظرية الذرة . لسكن جنباً إلى جنب مع هذه الأفكار الرئيسية تطورت بالتدرج مجموعة من التأملات تناولت موضوعات كثيرة متصلة إتصالاً أكثر أو أقل توثيقاً بها وإنتشرت ، كلها أضاف لإيها كل فيلسوف في الغالب بدوره أفقا جديداً من الفحص ، في ميدان فسيح من التفكير والإستقصاء . لقد كان ضروريا بالفعل أن نلاحظ كيف أضافوا جميعاً إلى فكرتهم العامة عن الكون نظراً أكثر أو أقل دقة فيما يختص بالعملية التي خلق بواسطتها العالم ، تأملاً يلقى في حالات كثيرة ضوءاً متميزاً على الفكرة الرئيسية للصورة النهائية للوجود . ولعدم إقتناعهم بهذا من البداية توسعوا في شرح أفكارهم عن العالم بثروة من الظنون المتقطعة في العادة فيما يختص بعمل الظواهر الفردية أرضيه كانت أم سماوية . ونسب حتى إلى طاليس (Thales) آراء في مثل هذه الموضوعات المتنوعة مثل علل الكسوف ، وفيضان النيل ، وجذب المغناطيس ، وسرعان ما طلب من كل فيلسوف جاد أن تكون له آراء بخصوص نظام الأجرام السماوية وحركاتها ، الظواهر المتيورولوجية وتشكيلة من حوادث عادية وغير عادية على الأرض . وسرعان أيضاً ما إمتد النظر إلى ما يتصل بمشكلات معينة أوسع وأرحب وأكثر حيوية ذات إرتباط وثيق بتطورات الفكر الرئيسية . فلقد نمت العوالم ، كما كان يعتقد ، أو عالمنا على أية حال من جوهر أولى أو جواهر أو خليط : ما إذا كانت العلة النهائية التي أدت إلى عملية الحركة ؟ أو مرة ثانية ، عندما أصبحت إجابات الفلاسفة بخصوص تكوين الكون أبعد فأبعد من التجربة الواضحة للحياة اليومية ، سألوا ، وهذا ليس غير طبيعي ؛

ما هو مصدر معرفتنا ؟ هل أتت خلال الحواس أو بواسطة التفكير ؟ وقد أدى ذلك إلى سؤال مماثل لهذا : ماهى طبيعة حواسنا وعقلنا وماهى علاقتهم-ا بالعالم الخارجى وحقيقته النهائية ؟ واسوف يكون خارج نطاق العمل الحاضر أن نحاول معالجة المجموعة الضخمة من النأملات المتصلة بالظواهر الارضية والسموية : لأنه بالرغم من أنها أيضاً تجمد مكانها لها فى نظريات الفلاسفة الذريين وإبيقور (Epicurus) ويجب أن تبحث هناك بإختصار ، إلا أنها تقع فى أغلبها خارج التيار الرئيسى للتفكير ، وأن الظن متفرق جدا فى العادة لدرجة أن الأفكار السابقة لا يمكن بأى طريقة محددة أن يقال أنها قد أدت إلى آراء ليوبوبوس (Leucippus) وديموقريطس (Democritus) ومن جهة أخرى تقع أوسع المشاكل للعلة النهائية ، وعمليات الاحساس والفكر ونظرية المعرفة على إتصال وثيق بالمسائل الرئيسية ولعبت دوراً كبيراً جداً فى آراء الفلاسفة الذريين وأبيقور (Epicurus) فى مقدمتهم جميعاً ، لدرجة أنه من الضرورى القيام بمحاولة ما لجمع خيوط النظر السابق فى أقصر وقت .

١ - العلة الفاعلة

إن مشكلة العلة الفاعلة لخلق العالم أو العوالم من الجواهر الأولى لم تبرز بوضوح أول الامر كمسألة علمية . أن هذا التحفظ الواضح على نقطة أصبحت فيما بعد ذات أهمية من الطراز الأول يرجع بلا شك منبع الفلسفة فى الدين ، ويعتبر الجواهر الأولى ذاته فى مبدأ الامر ليس كإداة غير حيوية إلى حد بعيد يجب أن تعمل فيها قوة خارجية وتحركها لتنتج للتغير وكذلك الخلق ، لكن أذكر منه كشيء حى من نوع ما ذو قوى نصف خفية ، يمكن لها بالقوة الكامنة لها أن تتحرك وتغير . لقد قال طاليس (Thales) فى هذا المعنى ، كل شيء ملىء بالآلهة ، لأنه إعتقد،

كما يفسر أرسطوطاليس (Aristotle) أن النفس تتمزج في الكل ، وليس الجوهر الأولى حقا مجرد الجسم الذى يصنع منه العالم ، بل هو أيضا النفس التى تبحث فيه الحياة وتحرك . وبقي الموقف شبه اللاهوتى هذا خلال تأملات فلاسفة ما قبل الذريين أكثر أو أقل بروزاً طبقاً للمنهج الشخصى للمفكرين الفرديين ، ولكنه لم يترك كلية وباطلاق . وهكذا اكسينوفانيس (Xenophanes) ، العدو للدود لعلم الاساطير (الميثولوجيا Mythology) التنايلى ، مع ذلك يتحدث عن العالم ، الذى أعلن وحدته الموروثة ، كدلالة واحدة ، ونفس النصور اللاهوتى واضح في دالفك التام ، عند بارمينيدس (Parmenides) . ولكن جنباً إلى جنب مع هذه الفكرة اللاهوتية ، عندما كانت تظهر بصعوبة منها على درجات ، إنما يبرز تصور علمى أكثر تحديداً للعالم ، أحسنا فيه بأنه يجب أن يبحث عن العلل في الظواهر نفسها التى اعتبرت كظهور ليس خارقاً للطبيعة بل طبيعى . وليس من السهل أن نتبع نمو فكرة علمية ، فمن ناحية لا نستطيع أن نفصلها كلية عن الدين ، ومن ناحية ثانية لأنه لا يمكن أن نجد أى تطور ثابت لدى سلسلة من الفلاسفة اختلفت آراؤهم على مر العصور اختلافاً كبيراً بحيث أن كاتباً حديثاً شعر أنه على حق في أنه لا يستطيع أن يميز بين رواية علمية من رواية صوفية فيها . وكذلك مصادرها غامضة في هذه النقطة ، لكن في استطاعتنا على الأقل أن نكشف الأفكار الرئيسية التى كانت سائدة وهكذا نتحقق من المشكلة التى بقيت أمام مفكرى المدرسة الذرية وهم أكثر مادية بالتأكيد . ولا شىء أكثر ملاحظة من التفاعل المعقد للدافعين ، الدينى والعلمى ، والتناقضات الغريبة في الموقف الذى قدموه لنا .

فالمفكرون الميليزيون في هذه الفترة كانوا قريبين تماماً للنصوات الدينية

الاولى التى انبثقت منها الفلسفة ، كذلك تصميمهم الصارم في مجهوداتهم للتخلص منها . عندهم جميعا يوصف الجوهر الاول في مصطلحات مادية محددة ، « ماء » ، طاليس (Thales) ، و « هواء » ، أناكسيمانيس (Anaximanes) ، وحتى « لا محدود » ، أناكسياندر (Anaximander) ، كما رأينا انهم يعتبر كجسم مادي وسط في طبيعته بين ما عـرف مؤخرا بالعناصر . وهكذا ، عندما بحثنا بين سجلات نظرياتهم عن أثر الدالة الفاعلة للخلق ، نجد على نحو مشـيل أنه يقرر بأنه « حركة أبدية » . وهنا في بداية التأمل فكرة كان يقدر لها أن تصبح ذات قيمة دائمة . يعتبر الجوهر الاول شيئا ساكن في طبيعته ، وأن عملية الحركة عليها هي التى تسبب التفتت والامتزاج والثورة التى تبرز خلق العوالم (Kόσμοι) المنظمة . ويبدو أننا أيضا سنتناول التصور الطبيعي المحدد ، الذى هدف إلى تفسير الخلق على أنه عمل الأسباب الطبيعية العاملة في داخل الجسم المادي . ومع ذلك ، وإذا ما قدر للفحص أن ندفع به إلى حد أبعد بقليل ، فلن تظهر النتيجة بأى حال من الاحوال مؤكدة جدا . في المحل الاول ، كما أوضح بيريت (Burnet) في حالة أناكسياندر (Anaximander) ، ليس من المحتمل أن يكون المليونيون أنفسهم قد تحدثوا عن « الحركة الأبدية » : وهذا أميل أن يكون تفسيرا لآرائهم في مصطلحات عصر متأخر ، تعود أن ينظر إلى الحركة على أنها سبب التغير . وفي المحل الثاني ، حتى إذا ما كانت فكرة الحركة عندهم هي العلة الفاعلة المباشرة ، فن الضروري أن نمضى وراءها ونسأل ماذا كانت علة الحركة ؟ ، وليس في مقدورنا في حالة المليونيين أن نعطي أية إجابة محددة ، فإذا ما فحصنا تقرير أناكسياندر (Anaximander) عن عملية الخلق ، فن الممكن بالتأكيد أن نكتشف إشارات ذات تصور أسامي مختلف نوعا ما ، تنفصل « الأضداد » ، من « اللا محدود » ، ويحافظ على العالم في توازن بصراعها الموضوع تتوازن في حينه ،

فهي تعوض وتشجع بعضها بعضا لما أحدثته من ظلم طبقا للوقت المحدد . إن هذه اللغة ، كما أوضح كورنفورد (Cornford) ، هي في حقيقة الأمر ذات صبغة حيوية (مذهب حيوية المادة) ، إذ لم تكن بالتحديد لاهوتية : إن مقابلها الخرافي يوجد في أساطير تقسيم الكون بين الآلهة ، وتكون الفكرة الأساسية الحقيقية هي فكرة « النصيب المناسب » (μοῖρα) يبدو إذن لدينا تصورا طبيعيا متضمن ، كما لو كان ، في الحلقة الدينية ، لكن بدون تحفظ ، على أى حال تأسست فكرة الحركة الاولى .

قد كان بالإمكان لنظرية هيراقليطس (Heraclitus) الغريبة والصوفية في غالب أمرها أن تمهد الأمر لنا لكي نجد فيه تصورا دينيا على وجه التحديد للذة الفاعلة . ولهذا فن المدهش في بداية الأمر أن ينسب الرواة إليه فكرة الضرورة (ἀνάγκη) على أنها القوة المتحركة النهائية : لأن الضرورة على يد ديموقريطس (Democritus) تصبح متساوية مع « القانون الطبيعي » ، وهو أكمل تصور علمي في الفلسفة اليونانية ، مرتبط بمذهب حتمى كامل . فهل يمكن أن يكون لدى هيراقليطس (Heraclitus) شيء يشبه هذه الفكرة ؟ مرة ثانية ، أن التخصيص الأكثر اتصالا يضعف إلى حد بعيد التقرير الثقة للرواة . في المحل الاول أن تطبيقها على الفكرة الخيالية للطريق الصاعد والنازل ، « تبادل » الأشياء كلها مع النار : فيما يتصل بنظرية غاية في الغرابة ، مضادة بالتاكيد لتجربة الإحساس العادى ، فإنه من المستحيل أن يمكن أن يكون للضرورة أى شيء شبيه بفكرة القانون الطبيعي : أن في الغالب كما سيرى موجود لدى بعض خلفاء هيراقليطس (Heraclitus) قوة خارجية غير متبصرة ، أى نوع من الآله من الآله (١)

(١) الآله من الآله (deus ex machina) تعبير اصطلاحى من النقد اليونانى واللاتنى

(*dens ex machina*) تستحضر لتنتج نتائج لربما تبدو . في غير ذلك غير محتملة . ثانيا : يمكن ملاحظة أن في كلا الفقرتين ترتبط «الضرورة» بـ «المصير» (*εἰμαρμένη*) : والآن إن «المصير» هو بوضوح أكثر تصور ديني ، ويقترح في الحال قوة خارجية غير متبصرة . وعند ما نبحث في شذرات هيراقليطس (*Heraclitus*) عن تفسير ، يبدو في الحال في نفس تصور «النصيب المناسب» لأشياء وهو الذي لوحظ في أناكسيماندر (*Anaximander*) بأن له في الأفكار الدينية : تشمل النار بمقادير مناسبة وتخدم بمقادير مناسبة : « ولن تتعبدى الشمس معاييرها المناسبة » ، « فالضرورة » ، و « المصير » ، ما هي إلا تطبيق طبيعي للتوازن الديني القديم . ومع ذلك ، ولكل هذا ، عند ما قدمت نفسها على هذا النحو للعالمين المتأخرين ، ليس من غير المعقول أن نرى في هيراقليطس (*Heraclitus*) جرثومة فكرة «الضرورة» ، أبرز من خلقية دينية ، تماما مثلما ظهرت عند الميليزيين الآثار الأولى لـ « الحركة الأبدية » .

ففي بارمنيدس (*Parmenides*) تبدو مرة ثانية نفس فكرة «الضرورة» كقوة خارجية يربط العالم في صور محددة ومعينة . لقد كان «واحد» بارمنيدس (*Parmenides*) بالتأكيد بلا حركة وخارجي : وعلى هذا ليس مطلوب أى علة ليبدأ الحركة المؤدية إلى الخلق ، لكن ، من جهة أخرى ، كنوع من التناقض العنيف مع آراء سابقه . يعلن أنها بالضبط «الضرورة» هي التي تقرر أن العالم سيندو بلا حركة . وعند مارؤى أن الضرورة تبدو في أشعاره كذلك على أنها «المعيار المناسب» (*μεῖγμα*) ، و « العدالة » (*Δίκη*) ، « وأن الرواة قد طابعتها ليس فقط « بالمصير » *εἰμαρμένη* بل أيضاً « بالعناية » *πρόνοια* »
 = مؤاده هو انه كان يحدث في نهاية المسرحية أن يتم إزاله من آلهة اليونان والرومان
 العديدين بواسطة مدلاة من اعلى سقف المسرح واضه يتدخله هذا حدا لنهاية المسرحية

فن الواضح أن يصبح التصور أكثر لاهوتية بال تأكيد منه عند هيراقليطس (Heraclitus) : إن القوة المتحركة هي قوة متفرقة بالطبيعة ويتم عملها بلا تبصر . شبيها بذلك عند إمبادوقليس (Empedocles) نسمع عن «الضرورة» وكذلك عن «اليمين القادر» كلمة متحركة في توالي الكراهية والمحبة ، حتى تعبى شخص بوضوح أكثر للفكرة اللاهوتية .

ومع ذلك يعطينا أيضاً إمبادوقليس (Empedocles) - مع كل ميله اللاهوتي والصوفي - جراثيمة الأفكار الجديدة ، وذلك في اتجاهين : أولاً ، على الرغم من أن الضرورة ، و (اليمين القادر) يكمنان في انقلبية كقوتين ثنائيتين للكون ، فهو مع ذلك ليس مقتنع ، كما بقيه ، بعملها العاتين الفاعلين المباشرين للتغيرات التي تنتج خلق العالم . كما لو كان قد رأى أن مثل هذه العلة يجب أن يبحث عنها في التكوين الطبيعي للعالم ذاته ، فهو ينسب التغيرات الفعلية في الكل إلى فعل العال الطبيعية ، الكراهية والمحبة . فهي ، مثل العناصر الأربعة ، موجودات جسمية ، جزء من البقاء الطبيعي للكون نفسه ، فهي تعمل حقاً تحت تحكم «اليمين القادر» ، لكنها في حد ذاتها داخل الكل المادى وجزء منه . تخيالية كما يمكن أن تكون ، فإن هذه الفكرة تعتبر بوضوح تقدماً نحو تصور «القانون الطبيعي» ونحو تصور عالم تتحكم فيه ، بطريق مباشر على أى حال ، مبادئ وتكوين وجوده ذاته .

ثانياً : يظهر عند إمبادوقليس (Empedocles) للمرة الأولى تصور «الصدفة» (τύχη) : فهو يقول في معرض تفسيره للخلق ، يهبط الهواء على الأرض ، لأنه هكذا حدث أنه كان يجرى في ذلك الوقت ، وأعطى تقريراً مماثلاً للوضع العرضي ، للحيوانات سويماً . وهنا يبدو أن لدينا فكرة عن الفعل العرضي للعالم الطبيعي ، وعلى الرغم من أنه كان عوضاً للوم من كل من أفلاطون (Plato)

وأرسطوطاليس (Aristotle) فإن الفكرة تصبح بوضوح محاولة للتهرب من التصور الديني للإرشاد الذير متمقل الذي لا يتغير ، وقدر له أن يلعب دوراً مهماً في نسق أبيقور (Epicurus) .

يقف أنا كسوجوراس (Anaxagoras) في هذا المحال كما في غيره وحيداً إلى حد بعيد ، ومع ذلك ينفذ بتحديد أكثر ميلاً عملياً بدأه إمباذوقليس (Empedocles) . فهو بالتحديد يؤكد الحركة كعلة لخلق العوالم من «المزيج» ، وحتى بوضوح أكثر يبحث عن علة الحركة في شيء ما هو في حد ذاته جزء من الكون الطبيعي . ولربما قد ينظر إلى التعصب الديني القديم في شكل متمالك في اختياره لغرض العقل ، هذا ، ومع ذلك ، كما لوحظ ، فإن فهم العقل ، على أنه شيء جسمى بحث : بالضبط كما في نظريته الرئيسية ، بالرغم من عدم تشابهها الكبير للنظرية الذرية ، فصح أناكساجوراس (Anaxagoras) الطريق إلى كثرة تامة ، ولهذا ففي تصوره العلبي للعالم لاقترب جداً معه مادية ديموقريطاس (Democritus) .

تلقى فلاسفة الذرة إذن مشكلة العلة الفاعلة في صورة معقدة نوعاً ما . ولم يكن العلم بعد قد حرر نفسه بأي وسيلة من أغلال الدين : لقد كانت فكرة القوة السرية والمتحركة بغير تعقل التي ضغطت العالم إلى صور معينة على هواها في الغالب وفكرة تجزئة الكون بين «الطوائف» المتصارعة التي حفظ توازنهما بنوع من الضغط فوق الطبيعي تعتبر سطحية في تفكير من سبقوهم من جهة أخرى كانت هناك ظلال خفيفة لتصوراتهم الطبيعية الأكثر نقاء ، التي كنت فيها القوة المتحركة في داخل العالم الطبيعي وكانت هي في حد ذاتها جزءاً منه . وهنا ظهر الخيار ذا ثلاث شعب : لربما كان بالإمكان أن كانت هناك مبادئ طبيعية خاضعة للقوة

المتحركة الخارجية ، ومع ذلك مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بها ، مثل « محبة » أمباذوقليس (Empedocles) وكراهيته ، أو عقل ، أناكساجوراس (Anaxagoras) أو أن معلولات الطبيعة أمتجنتها وصدفه ، مازالت سيئة التحديد ، أو أنه كان هناك « مصير » أو « ضرورة » أسمى ، تمثلت بحق في العالم الطبيعي وكلية فيه ، ومع ذلك في حد ذاته ليس تالياً غير مشروط للعلية بل لازال ضفط غير متعقل نوعاً ما . لقد كان واحداً من أهم إضافات الفلاسفة الذريين للتفكير الفلسفى حتى أنهم استطاعوا أن يطوروا من بين هذه المواد المتناقضة شيئاً ما من أمثال مبدأ على أصيل للقانون .

ب - الحواس والعقل

من الواضح أن المشكلتين الباقيتين ، مشكلة طبيعة حواسنا وعقلنا عملية إدراكهما وتفكيرهما . ومشكلة صيغة هذه العمليات كمحرك للحقيقة متصل إتصالاً وثيقاً ، ويجب إلى حد بعيد أن تتأثر الآراء المأخوذة عن كليهما بالموقف الذى تبني نحو الآخر . ومع أنه ، كما أشير حديثاً ، ليست الصلة بين الميتافيزيقا وعلم النفس لدى الفلاسفة الإغريق تامة وثيقة كما يتوقع الفرد هنا ، وأنه من المحتمل جداً أن نتناول في البداية الحواس والعقل وقدراتها ، ثم نظريات معرفة الحقيقة . كلاهما يلعب دوراً أساسياً في آراء الفلاسفة الذريين ويمكن فى جذر فلسفة أبيقور (Epicurus) ذاته .

تنسب نظرية الإحساس في البداية إلى بارمنيديس (Parmenides) ، لكن عند ملاحظة أنها مشتقة من ذلك الجزء من قصيدته التى تناولت طريق الظن ، ولذا ١٢م - ديموقريطس

فهي لربما تمثل ليست آراءه هو بل آراء الفيثاغوريين ، وأن النظرية تتفق من الناحية الرئيسية ونظرية إمبادوقليس (Empedocles) ، وقد يهمل في مسح موجز . اسكن يجب أن نتذكره كدليل بأن النظرية المفصلة لامبادوقليس (Empedocles) لا تقف بمفردها في بداية الفحص ذاتها ، لكنه كان هناك تأمل سابق مهم ، كما نعرف حقا على النقيض من ذلك من الارصاف التي بقيت من آراء ألقمياون (Alcmaeon) السكرو توني ، وللغرض الحاضر ، على أى حال ، سنكتفى بتلخيص نظريات إمبادوقليس (Empedocles) وأناكساجوراس (Anaxagoras) لهما متوضح الأفكار السائدة بين معاصري الفلامفة الذريين .

إن آراء إمبادوقليس (Empedocles) تحددتها بالطبع نظريته العامة ، التي تصنع طبقا لها كل الأشياء المبنية من امتزاج العناصر الأربعة التي تجري خلل ، بعضها البعض : كان في كل قطعة ، أعنى ، من واحد من العناصر مساماً أو فتحات تسلك فيها قطع من الأشياء الأخرى .

يجب أن نحصل على الإحساس لإذن بنفس الطريقة : وكما اعتقد ، هنسك فيوضات *ἀπορροαι* تعطىها باستمرار جميع الأشياء التي تخاق ، وهذه الفيوضات تدخل في مسام الأشياء المخلوقة الأخرى ، ولا ينتج الإحساس بالطبع في كل الاحايين ، لكن فقط - وكانت هذه هي النقطة الرئيسية في نظرية إمبادوقليس (Empedocles) عند ما يقابل الشبيه مثيله ، عند ما ينسجم ، والفيض ، الوجود بالضبط في المسم الذي يدخله . أن المكرة كلها على هذا النحو من الناحية الجوهرية طبيعية ومادية ويستمد لإحساس كل نوع في النهاية على المسم ، وهو الذي لا يعطينا عنه . مثل الغالبية الأخرى من الفلاسفة الإغريق الأوائل ، أى وصف خاص ، معتقدا بلا شك بأن طبيعته كانت من الواضح بمكان حتى تتطلب تفسيراً .

يمكن توضيح الفكرة العامة أفضل توضيح من تفسير إمبردوقليس (Empedocles) (١١) للروايات التي لدينا عنه وصف كامل في كتابات ثيوفراستوس (Theophrastus) وشذرات مهمة عديدة لإمبردوقليس (Empedocles) ذاته . وهي تقوم ، مثل كل النظريات الأولى ، على التحليل البدائي للعين ذاتها على أنها تحتوي على عنصر نارى (نحس به ونعيه عند ما نرى النجوم) ، وكذلك على عنصر مائى يحيط به ويغلفه : إنه لمن الملاحظ على أى حال أن إمبردوقليس (Empedocles) لا يستفيد من ملاحظة الصورة فى إلسان العين ، وهو لا يلعب دوا كبيرا فى النظريات الأخرى . تتركب العين ، مثل كافة الأشياء الأخرى ، من العناصر الأربعة ، وضعت النار فى الوسط ، ويوضح وصف تفصيلى كيف أنها محمية من الماء المحيط بأنسجة رقيقة ، ذات مسام دقيقة قد تدخل النار من خلالها ، مثل اللهب فى المشكاة من العناصر الأربعة إذ أن يشعر الشبيه بالشبيه : لأنه مع الأرض أرض ، ومع الماء ماء ، ومع الهواء هواء إلهى ، ومع النار نار مدمرة ، والفيوضات الداخلة تدخل ، من الواجب أن نفترض ، مسام العنصر المائى . لاحظ إمبردوقليس (Empedocles) أبعد من ذلك أن ما نرى هو فى الحقيقة لون ، ويبدو أنه قد قد تعرف على الألوان الأولية الأربعة ، الأبيض ، والأسود ، والأحمر ، والأخضر ؛ تطابق العناصر الأربعة التى تكونت منها كل الألوان : من الواضح على أى حال أنه أعتقد بأن عنصر الماء الداكن فى العين أحس بالأشياء الداكنة ، وأحس العنصر النارى بالأشياء المضيئة . لهذا الحد نظر إلى العين على أنها سليمة محضة ، تدرك الفيوضات التى دخلت على التوالى فى مسام العناصر المتعددة : لكن ليس هناك شك فى أن إمبردوقليس (Empedocles) تمسك أيضا بالرأى القائل بأن النار فى العين مرت إلى الخارج وكما لو كانت استولت على الأشياء بنشاط . ومن الصعب إلى حد ما أن نوفق بين النظريتين . وقد تكون أوصاف إمبردوقليس

(Empedocles) قد صبغت بنظرية مماثلة لأفلاطون (Plato) ، ولكن يبدو أن لدينا هنا أول أثر للتمييز بين مجرد الرؤيا ، السلبية و النظر ، الفعل الذى كان سيصبح بارزا جدا فى علم النفس عند أبيقور (Epicurus) . وقد تعرف بعد ذلك على أن عيون الحيوانات المختلفة وحتى عيون الأشخاص المختلفين تكونت بطريقة مختلفة وعلى ذلك كانت مناسبة أفضل أو أسوأ لإدراك الأشياء المختلفة : فهى قد تحس حتى بنفس الشيء بطريقة مختلفة ، تسليم كان له فى المستقبل نتائج مهمة .

فمر لمبادوقليس (Empedocles) الحواس الأخرى على نفس الخطوط العامة فالسمع سببته وفوضات ، المواء أثناء ضربه على القناة للحمية داخل الأذن ، التى اهتزت حينئذ مثل اهتزاز الطبلة المعدنية للأصوات المماثلة . وتصل الرائحة اتصالا وثيقا بعملية التنفس : فعندما تنفس نسحب إلى الداخل وفوضات ، وإذا ما دخلت فى مسام مشابهة فى الحياشيم ، تثار حاسة الشم . وليس لدينا سجل خاص عند حامتى الذوق واللمس ، ولكن يجب أن نفترض أن لمبادوقليس (Empedocles) تمسك بفكرة العامة عن الفيوضات والمسام والمبدأ القائل بأن الشئ يحس بمثله .

ومن الأكثر أهمية لفرضنا نحن هو التقرير أنه يتحدث بنفس الطريقة عن الفهم والجهل . لأن الفهم τὸ ποιεῖν يعزى إلى التشابهات ، والجهل إلى اللامتشابهات ، باعتبار أن الفهم مثل الإحساس أو شديد الشبه به ، أعنى أن التفكير يشبه الإحساس وظيفة طبيعة ومادية بحتة ، فى العملية والنتيجة — وجهة نظر قدر أن يكون لها نتائج رحيمة فى النسق المادى التام عند الفلاسفة الذين . واسوء الحظ ليس فى حوزتنا وصف ، وهذا فيما إذا كان لمبادوقليس

(Empedocles) بحق قد أعطى وصفا على الإطلاق ، عن تفاصيل العملية ، لكننا قد نفترض أنه نفذ مبادئه الرئيسية منطقيا ، لأنه قيل لنا بأنه طبقا لاختلاف البشر في التكون يختلف فهمهم وأن الانسان الذي تركبت فيه العناصر الاربعة بالتساوى في الغالب هو في غاية الحكمة - لأنه قد يكون بوسعهم أن يفكر بخصوص أغلب الاشياء . تشبيه بذلك يعلن لامباذوقليس (Empedocles) في سطر مشهور أن الدم المحيط بالقلب هو الجز المفكر ، لأن في الدم تمتزج العناصر الاربعة بالتساوى . ومن الغريب أنه منذ البداية سوف يكون قد ظهر مثل هذا النوع من علم النفس الطبيعي الغاية في الفجاجة مقنعا ، لكن بقاءه يظهر كيف كانت مثل هذه الآراء المادية الطبيعية للعقلية اليونانية : فعلم النفس الذرى لم يكن قد سبب لمعاصريه الصدمة التي يعطيها للقارىء الحديث .

ولدينا عن نظريات أناكساجوراس (Anaxagoras) عن الإحساس معلومات أقل تفصيلا إلى حد بعيد وأكثر تشتتا ، لكن تبرز حقائق معينة تكفى لتوضيح التشابه والاختلاف في الآراء التي تمسك بها في النصف الأخير من القرن الخامس . فهو يؤكد في المحل الأول ، في اعتراض متعمد بشكل واضح لامباذوقليس (Empedocles) ، أن الإحساس كان نتيجة لا « للتشابهات » بل « للأصداد » . هذا ما أوضحه من الحس الأولي للبدن : فجسم له نفس درجة الحرارة كجسمنا لا يعطينا أى إحساس بالحار أو البارد ، بل فقط جسم هو في حد ذاته أكثر حرارة أو أكثر برودة ؛ فنحن نتأثر بالحرارة والمضادة لحرارتنا . ومثل هذا الإحساس بالمتضادات هو بطبيعة الحال ممكن على الدوام طبقا لنظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) العامة وبأن جميع الاشياء نصيب في كل شيء ، ، لأنه سيكون هناك إذن حاضرا في كل من أعضاء الحس متضادات كل ما قد يكون عليها هو

أن تدركه . وقد تكون فكرته أيضا قد أملت لها نظريته بأن « العقل » الذى يتحكم فى الحس كله ، فهو ذاته لا يدخل أبدا الخيط وباتالى . بمعنى ، فهو « المضاد » لكل ما عداه . ولقد لاحظت أبعاد من ذلك كنوع من النتيجة الطبيعية الملاحظة المهمة جداً بأن « الإدراك كله يشمل المأ : لأن لمس اللاشئيه ينتج درما الألم » . هذا ما يشبهه من الأثر المزل للآضواء الساطعة بشدة أو الأصوات الصاخبة : ويبدو أننا هنا أمام سابقة للفلسفة الحديثة عن الدور الذى لعبته الإثارة فى الإدراك .

* * *

بالإشارة إلى الرؤيا على الأخص ، التى بقيت لنا بخصوصها معلومات أكثر تفصيلا بما بقيت فيما يختص بالحواس الأخرى ، اختلف أناكساغوراس (Anaxagoras) مرة ثانية عن إمبادوقليس (Empedocles) فى تأسيس آرائه على الصورة εἰκασίς التى ترى فى لسان العين ὁρμη ، ووجد تأكيدا لنظريته العامة فى ملاحظة أن الصورة « تنعكس فى جزء من العين ليس من نفس اللون بل لها لون مختلف » . فالسبب إذن بأن أغلب الحيوانات ترى بالليل هو أن الليل « أكثر انسجاما فى اللون مع عيونهم » : ولكن هناك بعض الحيوانات لها عيون برافة على وجه أخص ترى أفضل بالليل ، لا لأن النار فى عيونها حينئذ تندفن إلى الأمام ، كما اعتقد إمبادوقليس (Empedocles) ، بل مرة ثانية بسبب النفاص فى اللون بين العين والموضوع . وفى تعرضه للحواس الأخرى يوجد قليل مما هو ملحوظ ، باستثناء سبق غريب آخر للأفكار الحديثة فى التقرير بأننا نسمع « لأن الصوت يمر مباشرة إلى المخ » ، الذى يجعلنا نرغب فى مزيد من المعلومات بخصوص علم وظائف الأعضاء عند أناكساغوراس

(Anaxagoras) ، والفكرة الغريبة أنه كلما كان الحيوان أضخم وبالنسبة إلى أعضاء إدراكه الحسى ، كلما كانت قواه المدركة أعظم ، ولأن الحيوانات الضخمة تسمع أصواتا هائلة وذالك من مسافة ، بينما تفوتها الأصوات الصغيرة ، لكن الحيوانات الصغيرة تسمع فقط الأصوات الصغيرة وبذلك الأصوات القريبة منها .

لقد كان علم نفس أناكساجوراس (Anaxagoras) بطبيعة الحال مشروطا بتصوره العام للعقل ، كعنصر واحد بقى دائما نقيا ولم يدخل الخليط ، فليست لدينا معلومات من الناحية العملية بخصوص تفاصيله ، ولكنه يظهر ، طبقا لأرسطوطاليس (Aristotle) أنه اعتقد بأنه كان حاضرا في جميع الحيوانات كبرها وصغيرها ، عظيمها وقليل الشهرة منها . لقد اعتقد بأن النفس ، $\psi\chi\eta$ والعقل $\nu\omicron\tau\eta\varsigma$ ، أى ، العناصر فى الكائن العضوى الحى الذى يدرك ويفكر على التوالى ، كانت واحدة فى النوع ، لكن أن العقل ، بصفته العلة النهائية للحركة ، كان مساهما وبداية كل الأشياء . وهذا التحديد قد لاحظناه فعلا عند إمباذوفليس (Empedocles) ، لكن يبدو أن التمييز تم بوضوح للمرة الأولى . فإذا كان على كل حال صحيحا أن نفهم فكرة أناكساجوراس (Anaxagoras) كلها عن العقل ، على أنه شيء جسمى ، فليس هناك تقدم على النصور المادى والطبيعى بالتحديد للاحساس والعمليات العقلية التى تمسك بها سلفه .

ولقد ورث الفلاسفة الذين على هذا النحو فى حقل علم النفس فكرة مادية كاملة للعقل والحواس وعمليات الاحساس والتفكير ، اعتقادا فى أن كلتا العمليتين كانتا فى التحليل الجسمى متطابقتان ، أسمى ثقة فى اللبس كأساس لكل الاحساس والفكرة التالية ، للهيوضات ، من موضوعات الإدراك . ولقد كان الخلاف

- ١٨٤ -

الرئيسى الذى بقى هو السؤال عما إذا كان الاحساس نتيجة و للتشابهات ، أو للأضداد . . وكما فى النظرية الرئيسية للكون ، هكذا نظر إلى الحل الذرى على أنه ترفيق بين الآراء المتعارضة .

ث - نظرية المعرفة

تبدو المشاكل التى تتركز حول ما تعودنا على تسميته بنظرية المعرفة فى صورة بسيطة نسبيا عند العلامة الاوائل وتختص فقط ، كما هو طبعى ، بمسألة صدق الحواس . نبتت هذه المشكلة عندهم بلا مفر بطريقتين « أولا » من نظرياتهم العامة عن الطبيعة النهائية للكون ، لأنه عند ما قدمت النظرية رأيا كان بوضوح على خلاف مع التجربة الصريحة للحواس ، فلقد كان من الضرورى أن يعمل بحساب بطريقة ما لهذا الاختلاف « وثانيا » ولكن لم يحدث هذا بشكل حاد قبل زمن الفلاسفة الذريين، من النظريات الخاصة التى اعتقدوا فيها فيما يتعاق بعمليات الادراك الحسى .

فبالنسبة لفلاسفة المدرسة الميلاينية لم يطرأ هذا السؤال بوضوح، أو على الأقل ، هذا فيما إذا ما طرح نفسه أمامهم ، ليس لدينا سجل لإجاباتهم . لكن آثاره نظرية هيراقليطس (Heraclitus) فى الحال فى صورة حادة : وكما يشير إلى هذا لوكريتيوس (Lucretius) فى سياق نقده إذا ما قلنا أن الحواس تتعرف على النار بشكل صحيح ، لكنها تخطئ بخصوص كل شئ آخر فى العالم - لأن جميع الأشياء الأخرى فى الحقيقة نار تماما ، فنحن نعارض بشدة صدقها . أما أن هيراقليطس (Heraclitus) نفسه قد كان عارفا بهذه الصعوبة فهو واضح من قوله ، « إن العينين شاهدان سيئتان للبشر ، وهكذا تكون آذان أولئك الذين لهم نفوس

متبررة « أى غير مدربة » : وتبدو فقرة أخرى وهي تصوره قائلا عمدا أن
« النظر يصنع الأخطاء » ، وذلك على الرغم من أنه يبدو أيضا أنه قد صرح بأن
« العينين شاهدان أكثر دقة من الأذنين » . وفي معارضته للحواس أمام هيراقليطس
(Heraclitus) جعل « اللوغوس » $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ^(١) كمرشد حقيقى ، ويفسر المعلقون هذا
بأنه يعنى « ليست اللوغوس من أى نوع بل اللوغوس الإلهى الذى هو عام بين
البشر » . يجب علينا ، على أى حال ، أن نكون متيقظين فى قبول هذا التفسير ،
حيث أن هناك شكاً ضئيلاً بأن أوصاف نظرية هيراقليطس (Heraclitus) قد
أفسدها إلى حد كبير تعليم الرواقين (The Stoics) ، الذين تعرفوا فيه على
جرائم نظرياتهم وكانوا على استعداد لأن ينسبوا معتقداتهم إليه . فن المحتمل
أنه من الأسلم لنا أن نصرح بأننا لا نعرف بالتأكيد ماذا عنى هيراقليطس
(Heraclitus) باللوغوس $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ — وربما كان بالضبط وصفه للكون ، الذى
يتحدث فى شذرة من المقدمة التى وصلتنا . لكن من الواضح أن لدينا هنا فى صورة
غير قابلة للخطأ بذور شك الحواس ، ومعارضة الحقيقة الاسمى نحصل عليها
بالتفكير .

وليس من المستغرب فى رأى النظرية العامة عند بارمنيديس (Parmenides)
التي تبدو أنها تتمسك بنظرية وحدة المادة التى لا ترحم فى أسنان جميع الملاحظات
العادية ، وأن يقال بأنها « ترفض الحواس من طريق الحقيقة » ، وتجد أنه يعد
من قبل الرواة بين الفلاسفة الذين قالوا بصراحة أن الاحساسات زائفة . إنها
ليست فقط نتيجة طبيعية عممة لآرائه ، لكنها منسجمة تماماً مع معارضته لطريق

(١) تعنى كلمة « اللوغوس » $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ فى اللغة اليونانية القديمة إما « كلمة »

« المترجم »

أو « حديث »

الحقيقة وطريق الفلز : حقا في حديثه عن الأخيرة ذاته ، يبدو أنه يخفق تناقضا متعمدا بين الحواس واللوغوس : لا تدع تبادله بالنتيجة بتشارك عبر هذا الطريق ، لكي يلقى عليها عيننا غير مكترثة أو أذنا صاغية أو لسانا ، ولذا فلنحكم باللوغوس البرهان الذي كثر الجدل حوله وهو الذي أنطق به ، . يصبح المذهب الشككي الذي بدأه هيراقليطس (Heraclitus) كاملا عند بارمنيديس (Parmenides) .

* * *

يمثل إம்பادوقليس (Empedocles) في هذا المجال كما في نسقه العام رد للفعل من آراء بارمنيديس (Parmenides) المتهاكمة ، وليس هناك سجل واضح للغاية لامتياز يتيقن ، لكن يبدو في الامكان إعادة بنائها إلى حد ما من شذراته : فهي تثبت أنها ، كما يجب أن نتوقع مجموعة مرتبطة غريبة نوعا ما من الحس المشترك والتصوف . ويخبرنا سكستوس (Sextus) أن إம்பادوقليس (Empedocles) اعتقد أن دحك الحقيقة لم يكن هو الحواس ، بل اللوغوس الصحيح $\delta\epsilon\theta\acute{o}\varsigma \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ، وأن من اللوغوس الصحيح جزء إلهي ولم يكن من الممكن البوح به ، وجزء فان وقادر على الإلهام ، . ويبدو هذا من الوهلة الأولى كتعديل لموقف هيراقليطس (Heraclitus) . فلن تعد الحواس تلقب بأنها كاذبة بل لا يمكن لها أن تؤخذ على أنها دليل مؤكد : فالحقيقة محتواة في الوصف الملمهم لإمبادوقليس (Empedocles) . لكن يبدو أن تمحيصا أقرب نوعا ما يوضح أنه عند إம்பادوقليس (Empedocles) ليست المعارضة مهما كثرت بين الحواس والعقل ، بقدر ما هي بين القدرات الانسانية مجتمعة والحقيقة الالهية . ويوضع ضعف القدرات الانسانية بوضوح كاف قرب بدايته القصيرة : فلقد قومت القوى

المنتشرة على أعضاء الجسم (أعنى قوى الإدراك والاحساس) ، وتكثر الكوارث المفاجئة التي تضعف التفكير *μείναι* النذر الانساني : فهم يرون طرفا قصيرا من الحياة التي ليست حياة وبمعالجة قصيرة ترتفع إلى أعلى وتطير بعيدا مثل الدخان ، فيرضى بها كل من تمنح له الفرصة ، وبينما هم يتدافعون إلى هنا وهناك ، على الرغم من أن كل يفاخر بأنه قد وجد الكل : لكن ذلك حقا ان ينظر إليه ولن يسمع به الانسان ولن يفهم عقله ، ومن الواضح أنه ليست الحواس فقط هي التي قال من شأنها بل العقل كذلك : فنظرة الانسان الكلية محدودة وقواه من الضعف يمكن لاكتشاف الحقيقة بمنهجها . ومع ذلك فقد يتعلم الانسان جزءا من الكلمة الحقيقة ، ويقول الشاعر لقارته ، « وأنت عندما تحولات جالبا في هذا الطريق ، فلسوف تتعلم ، ومع ذلك ليس أكثر مما يمكن لفطنة الانسان أن تستوعبه » . إن شغل الانسان الشاغل إذن ، بجانب هذا النوع من الالهام الالهي كالذي ادعاه أمباذوقليس (Empedocles) لنفسه ، هو التفكير المدقق ، فالبلهاء هم أولئك الذين « لا يملكون الأفكار التي لم يذهب العقل فيها بعيدا » . ويتكون « التفكير المدقق » في الاستخدام الصحيح القدرات التي تمتلكها ، التحييص المتأثر بها جميعا والنحيم في الواحدة بالآخرى : « تعال الآن ، ابحث بكل قواك في أي طريق يصبح فيه كل شيء واضحا . لا تضع في النظر ثقة أكبر مما تضع في السمع ، ولا تضع أذنك ذات الصدى فوق إشارة لسانك (أي ذوقك) ولا تسكب إيمانك في أي جزء آخر من أعضائك الجسمانية (*σώμα*) ، التي عن طريقها يوجد طريق *πρόος* للفهم ، بل اعتبر كل شيء في الطريقة التي يصبح فيها واضحا ، فالحواس إذن ليست كاذبة تماما ، بل من الواجب استخدامها في البحث الفعال : فيجب علينا أن ننظر لا أن نرى فقط : ويقول في مكان آخر « أنظر إليها بعقلك ولا تجلس متعجبا بعينيك » . ويبدو أن هناك نفس التمييز

الذى لاحظناه في نظرية إمبادوقليس (Empedocles) عند الإدراك بين الاستخدام الموجب والاستخدام السلبى للحواس. فمن المعقول إذن أن نؤيد أنه بالمقارنة مع هيراقليطس (Heraclitus) وبارمينيدس (Parmenides)، يعيد إمبادوقليس (Empedocles) إلى حد بعيد جدا للحواس مكانتها السابقة: أن التجربة السلبية المجردة للسان العادى قيمة ضئيلة، لكن عندما تستخدم الحواس في البحث الفعّال «بتفكير مدق»، يمكن للإنسان أن يأمل في الوصول إلى شيء من الحقيقة الإلهية. فهذه القدرات ضعيفة ولكن ليست عديمة النفع: فالجنس المشترك منصوص عليه في الخلفية الديئية.



لقد كان من المتوقع أن أناكساجوراس (Anaxagoras) مع اعتقاده في «عقل» يقف بمزول عن كل الأشياء الأخرى ولا يدخل مطلقا الخليط ونظريته عن الأجزاء الخفية «لكل شيء في كل شيء»، يتخذ موقفا شكيا عميقا وذلك فيما يتصل بدليل الحواس، وبالتالي تخبرنا رواية الرواة بهراحة جارحة أنه قال أن الحواس كاذبة. ولكن للبرة الثانية يبدو أن اختبار الشذرات القليلة الباقية التي تتصل بالنقطة تعدل إلى حد بعيد هذه النتيجة، لقد قال حقا أنه «نتيجة لضعفها ليس في استطاعتنا أن نميز الحقيقة»، لكن سكستوس (Sextus)، الذى حفظ هذه الشذرة، قدم توضيحا في غاية الأهمية لمعناها، الذى وضعنا على الطريق الصحيح. فهو يقول، لنفرض أننا أخذنا مائتين مليون وسكبننا من الواحد في الآخر نقطة نقطة، فلن نستطيع نظرا أن يميز النغير التدريجي للون، على الرغم من أنه يحدث أن أناكساجوراس (Anaxagoras) يقول، يمكن لحواسنا أن تخبرنا بأشياء السائد في جسم مركب، لكنها لا تستطيع تمييز أجزاء كل الأشياء

الأخرى المختلفة فيه. وأنه في هذا المعنى يجب علينا أن نفهم التناقض المشهور الذي اعتاد بواسطته أناكساجوراس (Anaxagoras) توضيح معارضته التفسير والمظهر : فالثلج أبيض ، لكن الثلج هو ماء متجمد ، والماء أسود : لذا فإن الثلج أسود ، ونحن نعرف ، أى ، من حقيقة هذا التبريد أنه يجب أن يكون للثلج بذور ، سوداء ، وهى التى إذا ذابت ستعطى اللون السائد للماء ، لكن لا يمكن لنظرنا أن يدركها : يمكننا فقط إدراك اللون الذى يمتلك الثلج أغايه . لا شك أناكساجوراس (Anaxagoras) بالتأكيد ليس كاملاً : إن الحواس صادقة إلى الحد الذى يذهبون ، وما يقولونه لنا حقيقى ، لكنها لا تذهب بعيداً بكفاية ، وليس فى إمكانها أن تخبرنا عن الحقيقة الخفية التى نعرف بالمنطق أنها موجودة هناك . ومع ذلك على الرغم من قصورها ، فهى ذات قيمة أعظم فى النقصى وهى بحق المرشد الوحيد : لأننا نقرأ فى شذرة أخرى ، التى ، وحتى نفهم موقف أناكساجوراس (Anaxagoras) ، كانت ستبدو على أنها تقريباً تناقض صريح لذلك الذى بدأنا منه ، أن الأشياء المدركة (αἰσθητά) ما هى إلا رؤية الذى لا يرى ، فيجب على استقصائنا ، لما هو خارج نطاق الحواس ، أن يتقدم منه ويسترشد بالدليل الذى يمكن لها أن تعطيه لنا . وكونها بعيدة كل البعد عن مذهب شكى كامل ، فليس هذا بعيد جداً عن موقف أبيقور (Epicurus) ذاته : إن شكوى أناكساجوراس (Anaxagoras) من (الأداة) ليست أنها أداة سيئة بل أنها ليست حادة بشكل كاف .

يعرض من سبق الفلاسفة الذريين ذر - ركة قوية اتجاه الشك في الدليل الحسى متبوعة بعودة جزئية إلى الاوثناع : فن الموقف ، أن الحواس كاذبة ويجب أن تستبعد من طريق الحقيقة ، فانهم يصلون إلى الموقف الأخير ، وفلسفة الحواس في حد ذاتها اختبارات أمينة للحقيقة . بل أنها ذات قيمة عظيمة كوسائل في التقصى ، . وليس هذا التغير صعبا في تفسيره في ضوء التقدم العام للتفكير . لانسند نظريات أصحاب مذهب وحدة المادة على الملاحظة أو التجري ، لكنها تعدم نوعا ما على استدلال أولى بخصوص السكون وطبيعته . لقد أدى هذا النوع من الاستدلال بطبيعة احوال وبشكل كاف إلى نتائج كانت لبس فقط بعيدة عن الشاهد البادى للحواس بل غالبا ما كانت على خلاف معه . وتحت هذه الظروف يجب بالضرورة أن يقلل من قيمته دليل الادراك وأن يفترض أن الحقيقة كانت إما في الاستخدام الغير مقيد للعقل أو في الالهام الالهي . لسكن لتطور إتمام . أى أكثر دقة وأكثر واقعية في اليونان الكبرى (جنوب إيطاليا) وسقطة ، وعلى الأخص بتأسيس المدارس الطبية ، فهو يدفع بالملاحظة والتجربة إلى الظهور ، وفي هذه تكون الحواس ، التي تدرج في تقصى النتائج واختبارها ، ذات أهمية في غاية السمو . وعندما تأخذ الفلسفة اللامحدود في صغره كنقطة لبدايتها ، فانها مستق بالضرورة في آلية الحواس . ويظهر هذا الموقف بالطبع في غاية الوضوح عند أناكساغوراس (Anaxagoras) ، الذى أتخذ كأساس للتقصى ظواهر علم وظائف الاعضاء (الفسيولوجيا) (Physiology) والتغذية : فبالنسبة له على الرغم من أنه لم يكن فى قدرة الحواس أن تعلمنا ، فانه لم يكن بادره كان أن نتعلم أى شىء بدونها . فمن زمن فلاسفة الذرة إذن كان النطوف في الشك قد ولى : لقد تنفسوا جوا لم تعتبر فيه الحواس بحق على أنها محكمة الاستئناف النهائية ، بل كانت على الأقل أهم الشواهد .

— ٢ —

ليوقيوس (Leucippus)

١ — حياته وكتابهاته

في تناولنا لمن سبقوا الفلاسفة الذين اكتشفوا بالنظر في نظرياتهم بعيدا عن تاريخهم الشخصي وشخصياتهم . لكن عن الشخصيات العظام الثلاثة في الرواية الذرية سيكون من المهم بطبيعة الحال أن نكون أكثر معرفة ، وليسوء الحظ ، وعلى الرغم من أنه من الممكن أن نكون صورة صادقة تماما عن كل من ديوقريطاس (Democritus) وليبيقور (Epicurus) ، يبقى ليوقيوس (Leucippus) مطويا في نسيان عظيم . أما أنه كان مؤسساً للدراسة الذرية في بلاد اليونان وأنه لم يكن مدينا بمنظرته لاي مدار خارجي ، فانه يبدو أنه ليس هناك أي أساس معقول للشك في هذا . وقد كانت هناك حقاً رواية عجيبة بقيت بين كتاب متأخرين تقول أن النظرية الذرية تبعت من شخص ما يدعى « موخوس » (Mochus) ، وهو فيلسوف فيزيقي^(١) ، قيل أنه عاش « حوالي وقت الحرب الطرواوية^(٢) » ويزدهب أحد المصادر إلى حد القول أنه شخصيا كان في الواقع على معرفة في القرن

(١) لاسبه إلى فنيقيا (Phoenicia) وهو الاسم الذي كان يطلق في قديم الزمان على ساحل سوريا ولبنان وشمالي فلسطين المطل على البحر المتوسط . وقد اشتهر سكانها ولازالوا بالتجارة والهجرة وحب الإنفال وبرعوا فيها جميعا واستولوا مستعمرات لهم في مناطق شتى من حوض البحر الأبيض المتوسط في شمال أفريقيا وجنوب أسبانيا . المترجم محمد عبودي ابراهيم

(٢) هي الحروب التي نشبت بين الإغريق وسكان منطقة فريشيا أو طرواده (حصان الحالية) هي التي نغم على الساحل الدالي الغربي لآسيا الصغرى (تركيا حاليا) . وقد اتفق أغلب الباحثين وعلماء الدراسات اليونانية على أن هذه الحروب حدثت في الفترة ما بين القرنين الثالث والثاني عشر قبل الميلاد . المترجم محمد عبودي ابراهيم

الرابع الميلادي بتلاميذ مدرسة موخوس (Mochus) ، وتميل المصادر الحديثة إلى رفض هذه القصة على اعتبار أنها خرافة ، ومن المحتمل حقا ، لكن في نظر الافتراض في "وجود نفوذ شرقي يكون من الداعي إلى الاهتمام أن ندرك أن في تاريخ مبكر كانت الفلسفة الهندية قد وصلت إلى تفسير ذرى للكون . لقد فُسرَت نظريات هذه المدرسة في الوايچيشيكا سوترا Vaigēsika Sūtra وفسرت مقطوعات كندا (Kanada) الحكيمية . وبيتا كانوا قد وصلوا ، مثل الفلاسفة الذريين الإغريق ، إلى الفلسفة الذرية من خلال رفضهم إمكانية التجزئة اللانهائية وإصرارهم على أنه يجب الوصول إلى الجزيئات الغير قابلة للتجزئة يجب النهاية حتى تضمن الواقعية والثبات في العالم ، وهناك اختلافات كبيرة جدا بين النظرية الهندسية والنظرية اليونانية . وليست ذرات الوايچيشيكا Vaigēsika على الإطلاق متجانسة في النهاية ، لكن يفترض أن ذرات من أنواع مختلفة تطابق العناصر الأربعة ، الأرض ، الماء ، والهواء ، والاثير : تنسب إليها صفات تختلف طبقا للجوهر الذي تطابقه ، وتفهم على أنها مطابقة في تركيبها . ويبسط كندا (Kanada) فكرة تركيباتها في لسق مفصل ، يذكرنا على التو بالفيثاغوريين وفي بعض الأحوال بالعلم الحديث ، معتقد أن ذرتين إندجنتا في مركب مزدوج وثلاثة من هذه المركبات المزدوجة في ثلاثي وهو ماسيكون في حجم يمكن إدراكه بالحواس . وتجعل كل هذه الاختلافات افتراض الأخذ غير محتملة : زيادة على ذلك ، لا يميل آخر كاتب عن الموضوع إلى إرجاع الأعمال الهندية إلى زمن مبكر كما فعل الباحثون السابقون ، ويقرر بعدم وجود برهان للنظرية الذرية في الهند حتى بعد إتصالهم بمملكة باكتريا (Bactria) اليونانية . حتى أنه يناقش السؤال عمسا إذا كانت النظرية الهندية مشتقة من زميلاتها اليونانية ، ولكنه يصرح في مكان آخر

بأن الأعمال كما في حوزتنا تفترض من قبل مناقشة سابقة بكثير : فإذا كانت هناك إذن نظرية دقيقة ذرية قديمة في الهند ، فلربما تكون مهمة قد تسربت إلى بلاد اليونان ، إما عن طريق فينيقية ، كما ستفترض أسطورة «موخوس» (Mochus) أو من الممكن عبر المستعمرات الأيونية (١) ، لسكن ليس هناك بالتأكيد سبب لافتراض أن ليوقبوس (Leucippus) مدين دينا مباشرا لها ، أو أنه ليس إلا «مفكرا» بمعنى أنه أنه طور نظريته الذرية لنفسه كنتاج مباشر لنظريات سابقة من اليونانيين .



إن الخلافات في الرواية فيما يخص أصل ليوقبوس (Leucippus) وتدريبه في أغلب الاحوال عظيمة كالخلافات حول ميلاد هوميروس . إن الصعوبة الأولى التي سنواجهها مثيرة للملح : فلقد أكد إببيقور (Epicurus) في واحدة من رسائله الكثيرة لتلاميذه أنه لم يوجد على الإطلاق شخص من هذا القبيل يسمى ليوقبوس (Leucippus) الفيلسوف ، ولقد مال نقاد محدثون معينون إلى قبول تقريره حرفيا . لكننا لسنا في الواقع بحاجة لنعلق عليه أهمية كبيرة : كان إببيقور (Epicurus) غيوراً بشدة على أصالته ، وحاول بثبات أن يكذب كل من يكون قد يفترض أنه يستقي منهم نظرياته . ففي فقرة أخرى على الأقل من أعماله يبدو أنه يوجه نقدا مباشرا إلى نظرية تنسبها المصادر بشكل خاص إلى ليوقبوس (Leucippus) ، وقد نفسر بشكل معقول إنكاره لوجود ليوقبوس (Leucippus)

(١) هي المستعمرات الاستيطانية التي أنشأها الأغريق في آسيا الصغرى (تركيا الحالية) وخصوصا الساحل الغربي والجنوبي الغربي منها . المترجم : محمد عبودي إبراهيم .

على أنه تأكيده أكثر حماسا نوعا ما من المعتاد لاستقلاله . زد على ذلك ، اعتبره
 أرسطوطاليس (Aristotle) بدون شك مؤسسا للنظرية الذرية . وهكذا فعل
 أيضا ثيوفراستس (Theophrastus) . أبعد من ذلك ، أبدى ديوجينيس
 الأبولوني (Diogenes of Apollonia) ، الذى تعرضت نظرياته للسخرية فى
 مسرحية السحب (The Clouds) الساخرة لأرسطوفاليس (Aristophanes 428 B.C.)
 آثارا متميزة للنظرية الذرية ؟ وحيث أن ازدهار ديموقريطس (Democritus)
 (floruit) لا يمكن أن يوضع قبل ٤٢٠ ق م ، فمن الضروري أن يكون ديوجينيس
 (Diogenes) قد استقى معلوماته من مصدر ذرى أقدم نسبيا من ديموقريطس
 (Democritus) ، ومن الصعب أن يكون هذا شخصا آخر غير ليوقبوس (Leucippus)
 ولا تؤكد هذه المناقشة وجود ليوقبوس (Leucippus) فحسب ، بل تحمل
 مشكلة تاريخه . وعلى هذا يمكننا أن نعتزم كلامنا بأمان بأن نقول مطمئنين أن
 ليوقبوس (Leucippus) قد وجد ، وأنه هو الذى إكتشف النسق الذرى ، وأنه
 « ازدهر » حوالى سنة ٤٣٠ ق . أو قبل ذلك بقليل .

وقد أعطى محل ميلاده بطرق مختلفة فى العالم القديم ، فرة إليا ، ومرة
 أبديرا ، وملطية (Miletus) مرة أخرى ، وهناك شك ضئيل فى أن الرواية
 الأخيرة صحيحة . وأن إقتراح أبديرا (Abdera) مرجعه الخلط ، أو على
 الأقل إرتباطة ، بديموقريطس (Democritus) والمدرسة الذرية ، التى نمت
 هناك ، واتى من الجائز أن يكون ليوقبوس (Leucippus) نفسه قد أوجدها .
 أما الفكرة بأنه جاء من إليا (Elea) فهى أكثر ويجب أن تقرن بالرواية القائلة
 بأنه كان تلميذا للمدرسة الإيلية وأنه « استمع » إلى زينون (Zeno) . ويميل
 (Burnet) إلى الظن بأن هذا قد يكون حقيقيا وأن ليوقبوس (Leucippus)

قد زار بالفعل إيليا (Elea) ، ومن الجائز كنتيجة للثورة الميليزية في عام ٤٥٠ ق.م . وعلى أى حال فإن نفوذ تلميم زينون (Zeno) والإيليين الصغار على فلسفته واضح ، ولربما قد نلاحظ فيما يتصل بهذه الرواية الأكثر بعدا التي حفظها لنا تزتريس (Tzetzes) قولها أنه كان تليذا لميليسوس (Melissus) ، الذى حدد مقدما مقده الإيلي بشكل صارخ للغاية النظرية الذرية . فإن جاز لنا إذن أن نعتبر أيوقروس (Leucippus) مواطنا من ملطية (Miletus) زار إيليا (Elea) ، فقد نتمرف بدون التبادى فى أى تأمل واهم على المؤثرات القوية على تفكيره . ونحن نعرف أن المدرسة الميليزية القديمة لم تمت تماما ، وفى الخاصية الطبيعية بشكل كثيف لذيقه وفى غياب كل تصوف ، يظهر ليوقروس (Leucippus) حقا كوريث « المذهب العلمى » . ومن جهة أخرى ، وعلى الرغم من كون النظرية الذرية تقف على طرفي نقيض من نظرية بارمنيدس (Parmenides) ، مؤسس المدرسة الإيلية ، فإنها تظهر آثارا واضحة لنقد زينون (Zeno) وميليسوس (Melissus) . وأنه لا يحدث على الدوام أن تعكس فلسفة لسان تاريخ حياته بوضوح شديد كما سيبدو أن تكون القضية مع ليوقروس (Leucippus) .

وأما عن كتاباته فإننا نعرف القليل أو لا نعرف شيئا ، فإذا جاز لنا أن نصدق ثيوفراستس (Theophrastus) ، فإنه مؤلف « النسق العالمى الأعظم » (μέγας δῶκοςμος) ، عند ما عرف التفسير الكامل للنظرية الذرية فى المدرسة ، وعلى الرغم من أن مصادر أخرى ، ربما أكثر احتمالا ، تنسبه إلى ديموقريطس (Democritus) : لأنه يبدو أكثر احتمالا أننا يجب أن ننسب إلى ليوقروس (Leucippus) الاطارات الرئيسية للنظرية ، وللمدرسة توج ديموقريطس (Democritus) أعمالها التفصيلية ، ومن جهة أخرى قد نصدق بأمان أن ليوقروس

(Leucippus) لمبتكر كثيرا من المصطلحات الفنية الرئيسية للنظرية الذرية ،
التي تنسبها إليه رواية الرواة . وهناك أيضا تنسب إليه صراحة جملة من عمل
العقل ، ، وعلى الرغم مرة أخرى من أنها تقرأ ، باصرارها المؤكد على سيطرة
الضرورة ، ، أكثر شيوعا لديموقريطس (Democritus) منه ليوقپوس
(Leucippus) . وليس هناك على ذلك شيء باق من عمل ليوقپوس نفسه يمكن
أن يبنى عليه ، وتزداد بشكل كبير صعوبة تكوين أية فكرة مضبوطة بخصوص
نظرياته ، عندها تختبر تقارير نظريته ، لأنه في كل المراجع تقريباً يقرن
بديموقريطس (Democritus) ولا يميز بينهما . لقد كان بالنال من عادة من كتبوا
عن النظرية الذرية أن يجمعوا بينهما وينسبوا إليها سوايا كل النسق ، وليست هذه
على أى حال فكرة غير مرضية جداً ويجب توضيح ألا نقبى ، إن كان فى الامكان
تجنبها . لأنه لا يمكن أن يشك فى أنه فى حقيقة الامر يجب على النظرية أن تكون
قد تعرضت لتعديل وتطور هامين فى انتقالها عن طريق المدرسة من ليوقپوس
(Leucippus) إلى ديموقريطس (Democritus) ، وإن الخاصية المميزة بشدة
لفيلسوف المتأخر بحبه الذى لا يشجع للتقصى ومعرفة الجامعة واهتماماته تجعل
من المؤكد أنه سوف لا يكون قد قنع بقبول لسق جاهز بدون تطور وتوسع .
ومن حسن الحظ ليس من الضروري حقاً قبول الخلط . لأنه من جهة هناك كتلة
هائلة للنظرية ، خلاف الشذرات المهمة فى كتابته ، التي تنسب بصراحة إلى
ديموقريطس (Democritus) وائس ليوقپوس (Leucippus) ، ومن جهة
أخرى ليس فقط فى الامكان أن نكتشف نقاطاً معينة حمل فيها ليوقپوس آراء
متميزة فى اختلافها من تلك الآراء التي قدمها بعد ذلك ديموقريطس (Democritus)
لكن من محاسن الصدفة يتكلم أرسطوطاليس (Aristotle) نفسه بصراحة فى

فقرتين في غاية الأهمية للمرجع والنقد عن ليوقبوس (Leucippus) . إن عمل ديلز (Diels) في فصل المراجع التي تنتمي بوجه خاص إلى ليوقبوس (Leucippus) لهو ذو قيمة بالغة ، وأنه لم يكن قد مارس إختيارا عشوائيا بحث يتضح من الصورة المحددة جدا التي يعرضها عن ليوقبوس (Leucippus) كمؤسس للمبادئ الرئيسية للفلسفة الذرية وكشخص ذو عبقرية متميزة لاختراع مدهشة وفي بعض الأحيان غاية في فنيها على النقيض من الاجتهاد الأكثر تعميا وتفصيلا لديموقريطس (Democritus) . لأنه إذ أن ليس بدون تبرير أن نتناول ليوقبوس على حدة وأن تبذل محاولة لتقدير المبادئ العامة التي أرمى دعائمها والمدى الذي حمل إليه تطور الذسق الذرى . فمن الواجب على أى حال ألا يفترض أن التناقضات الضخمة مستظهر بينه وبين تلميذه : ويقف الواحد تجاه الآخر نوعا ما كالرائد وتابعه المتحمس والقادر .

٢ - النظرية الذرية

لقد لمح بالفعل إلى أن ليوقبوس (Leucippus) أعتز بنفسه ، واعتبر بصفة عامة في القدم ، ليس إلى حد بعيد كدؤوس الإفراس العظيم ، الذي كان أكمل إجابة استطاع العالم القديم أن يعطيها للسؤال الأساسي الذي واجه طاليس (Thales) ، لكن أكثر نوعاً فقد قدرته الأكثر تواضعاً كوسيط بين الآراء المختلفة لسابقه وعلى الأخص بين مدرستي الفكر اثنتين نتيجة للمناقشة الطويلة تركت في تعارض حاد ، فلسفة وحدة المادة الإيلية عند خلفاء بارمنيديس (Parmenides) ونظرية الكثرة عند إمباذوقليس (Empedocles) وأناكساجوراس (Anaxagoras) . تقدم الفلسفة الذرية في الواقع إلينا على أنها توفيق بين تلك المتناقضات الكثيرة التي برزت في أثناء المناقشة السابقة ، الواحد والكثير ، التغير والثبات ، التجزئة والاستمرار ، الحواس والفكر ، إنه في هذا الجانب يتناول في فقرة قيمة للغاية لأرسطوطاليس ، التي تبدأ بوضوح علاقة ليوقبوس (Leucippus) ومن سبقوه ولهذا ستكون الأساس الأفضل للنظر في نظريته .

لقد توصل ليوقبوس (Leucippus) وديموقريطس (Democritus) إلى نتيجة عن جميع الأشياء في الجزء الأكبر بنفس المنهج و بنفس الرأي ، جاعلين نقطة بدايتهم ما يأتي بالطبع في البداية ، لأن بعض الفلاسفة القدامى (أعني الإيليين) اعتقدوا أن الحقيقة كانت بالضرورة واحدة وثابتة : لأن المكان الفارغ لا يوجد ، والحركة ستكون مستحيلة ، إلا إذا كان هناك مكان فارغ بخلاف المادة ، ولن تستطيع أشياء كثيرة أن توجد ، إلا إذا كان هناك شيء يفصلها .

يستمر أرسطوطاليس (Aristotle) إذن في شرح النقد الإيلي لأصحاب مذهب

المكثرة ، ويقرر وجهة نظر فلاسفة وحدة المتطرفين ، وتبيان أنه ، إذا ما توجه
النظر الإنسان الحقائق ، ستظهر وجهة النظر هذه أقل من مرحلة الجنون بقليل .
ثم يستمر :

لسكن ليوقسوس (Leucippus) (يمكننا أن نحدد هذا الذكر الخاص لمؤسس
المدرسة) اعتمد أن لديه نظرية ، التي يجب تكون متفقة والادراك الحسى
ولا تستغنى عن الايمان الى الوجود أو الدمار أو الحركة أو كثرة الاشياء اتفق
الى هذا الحد مع الظواهر ، ولسكنه سلم لأولئك الذين يعتقدون في نظرية الواحد
على أساس أنه لم يكن بالامكان أن تكون هناك حركة بدون مكان فارغ ،
بأن المكان الفارغ ليس حقيقيا ، وأنه لا شيء ما هو حقيقى ليس حقيقيا : لأن
الحقيقى بمعناه الدقيق هو ملاءم (Plenum) مطلق ، لكن ليس الملاءم (Plenum)
واحدا ، بل هناك عدد لا محدود منها ، إنما غير مرئية نظرا لصغر حجمها . وهذه
تتحرك في مكان فارغ (لأن هناك مكان فارغ) ، لكن بحضورها سويا تنتج
الحضور إلى الوجود وبانفصالها (تجلب) الدمار ... ولسكن من الواحد بالمعنى
الدقيق لم يكن بالامكان انتاج كثرة ، ولا الوحدة في معناها التام من الكثير ،
لأن ذلك مستحيل .

يمكن لهذه الفقرة المقترحة جدا أن ينظر فيها في ضوء التأمل السابق . وتضع
جملة أرسطوطاليس (Aristotle) الأخيرة بالضبط الوضع الذى كان قد وصل
إليه بخصوص المشكلة الأساسية للوجود النهائي . لم يستطع مذهب وحدة المادة
العصارم لبارمنيديس (Parmenides) ليس فقط أن يحسب حسابا لحاق الكثرة ،
بل أنكر فعلا وجودها إلا في كونها خداع الحواس ، وحتى فكرة وحدة المادة
المتحركة الايونيين وهيراقليطس (Heraclitus) لم تستطيع تفسير الكثرة إلا

ترك حقيقى للوحدة . من جهة أخرى كان الضعف الرئيسى لنظريات مذهب
 الكثرة السائدة هو بالضبط أنها حطمت ، الواحد ، الاساسى : فلاكان
 ، فلك ، إمبادوقليس (Empedocles) ، الذى امتزجت فيه العناصر الأربعة فى
 محبة ، ولا ، مزيج ، « الأجزاء » عند أناكساغوراس (Anaxagoras) بأى معنى
 متجانسين . فإذا إذن إترج ليوقپوس (Leucippus) لمواجهة هذه الصعوبة ؟
 بالضبط على الخطوط التى إترحتها تعبيرات (aphorism) ميليسوس (Melissus)
 لقد قال أن الطبيعة للنهائية كانت ، هى عدد لا محدود من جزيئات صغيرة ،
 الكثرة مطلقا ، لكنها مع ذلك « واحد » ، وذلك فى معنيين ، فى المحل الأول
 فإن المادة النهائية لا تزال بعد مطلقا فى تمامتها ، على الرغم من وجودها فى هذه
 الصورة المنفصلة بلا حدود : إن جميع الجزيئات اللا محدودة متشابهة تماما فى
 جواهرها وتوجد لهذا السبب فقط طبيعة ، نهائية واحدة وطبيعتها كما يقولون
 واحدة ، كما لو كانت كل واحدة منها ، مثلا ، قطعة منفصلة من الذهب ، . ثانيا ،
 وهذا نوع ما خط الفكر الذى أعاد أرسطوطاليس (Aristotle) إنتاجه هنا ،
 كل واحدة من الجزيئات فى حد ذاتها « واحد » : فعليا ، كما سلم ميليسوس
 (Me'isus) ، يمكن تطبيق جميع صفات « الواحد » البارمنيديسى : إنه ملاء
 (Plenum) جسمى مطلق ، مادة مجردة ولاشئ آخر ، إنها قابلة للتجزئة تماما ،
 تماما بدون حركة بداخلها ، غير متغيرة ، وأبدية . فى كلمات أخرى ، كما يضعها
 بوضوح موجز : فالحقيقى فى معناه الدقيق هو ملاء (Plenum) مطلق ، لكن هذا
 الملاء (Plenum) ليس واحدا ، لكن هناك عدد لا محدود منها . فى هذا
 الطريق إذن فكر ليوقپوس (Leucippus) أنه قد حل مشكلة الواحد والكثير . لقد
 أسس وحدة سمحت مع ذلك بكثرة لامتناهية ، كثرة زودت مع ذلك إلى أقصى

حد وحدة كائنة . لقد أشبهت الوحدة التي تطلبها الفكر ، ومع ذلك فقد أثبتت
الكثرة التي شهدت بها الحواس أنها حقيقة . زيادة على ذلك ، فإن هذه الكثرة
اللا محدودة لم تكن ، مثل كثرة أناكساجوراس (Anaxagoras) ، غير موجزة
في افتراضها تنوع لا محدود في جوهر المسكونات النهائية . لقد كان لها جميع إجماد
نظريات وحدة المادة ، لأنه في الجوهر كانت جميع الجزئيات اللامحدودة واحداً .
والآن يشير هذا الافتراض المادة النهائية المنفصلة نهائياً في الحال مسألة التجزئة
الذي كان صورة أخرى قدمت فيها المشكلة الجذرية نفسها حديثاً . افترض
أناكساجوراس (Anaxagoras) ، كما رأينا ، بذور ، أو جزئيات ، المزيج ،
الأصلي أنها قابلة للتجزئة إلى ما لا نهاية ، واتخذ إம்பدوقليس (Empedocles)
ومؤيدوا نظرية (العنصر) نفس الموقف . ولم يكن قد فكر في اللانهاية بعد فيما
سخلا التجزئة والتجزئة الفرعية اللانهاية . لقد كان ضد هذا الافتراض أن كان
الايليون الصغار ، دفاعاً عن فلسفة وحدة المادة البارمنيدسية ، قد وجها
هجومهم بصفة رئيسية . كان زينون (Zeno) ، الذي كانت حججه على الأرجح
موجهة أولاً إلى الكثرة الرياضية عند الفيثاغوريين ، قد جادل في الواقع ، أنه
إذا قلنا أن شيئاً يقبل التجزئة إلى ما لا نهاية من المحتم أننا نعى أنه مكون من عدد
لا محدود من نقط أو وحدات . لكن ما هي هذه النقط : هل لها هي ذاتها حجم
أم لا ؟ إن لم يكن لها ، إذن يمكن لاضافاتها أو طرحها من شيء آخر لا يغير من
الامر شيئاً : ستكون الأشياء متناهية في صغرها ، حقا غير موجودة : إذا ما كان
لها حجم ، إذن يجب عليها نفسها أن تكون قابلة للتجزئة إلى أجزاء أصغر ، وهكذا
إلى ما لا نهاية (ad infinitum) ، كل شيء سيصنع من عدد لا محدود من
وحدات وستكون على ذلك عظمة بلا حدود . كلا النتيجةين خلف . أن أول
هذه المجادلات استخدمت أيضاً في صورة أكثر شعبية ضد الانساني المادية للكثرة

التي أيدتها إمبادوقليس (Empedocles) وأناكساجوراس (Anaxagoras)
واضح من استخدامهما في هذا المضمون بواسطة لوكريتيوس (Lucretius) :
تغنى التجربة اللانهائية الثبات ، كما كان ينتقد : قد يكون في مقدور الأشياء أن
تنفذ من أصغر إلى أصغر إلى لا شيء ، وستكون عملية الخلق ، وهي على الدوام
أبطؤ من عملية الفناء ، مستحيلة . ففي مواجهة هذه الانتقادات لوجهة النظر
الكثيرة حتى ليوقبوس (Leucippus) نفسه بالطريقة الممكنة الوحيدة
مفترضا أنه بعد كل هذا يوجد حد للتجزئة . ويمكن للأشياء أن تتجزأ مرة تلو
المررة إلى أجزاء أصغر فأصغر لدرجة بعيدة عن مقدور الحواس ، لكن في النهاية
يصل إلى نقطة عندها يصبح التقسيم بعد ذلك مستحيلا . تأتي في النهاية إلى
جزيئات نهائية للبادة وهي قابلة للتجزئة (ἀδιαίρετα) أو ذرات (ἄτομα)
ويظهر أن ليوقبوس (Leucippus) قد ادعى بأن هذه النتيجة استنبطت من التجربة.
و لقد تركوا (أقصد ليوقبوس (Leucippus) وديموقريطس (Democritus)
التجزئة إلى اللانهائية على أساس أننا لا نستطيع التجزئة إلى اللانهائية وهذه
الوسيلة نضمن الاتصال المستمر (τὸ ἀκατάληκτον) للتجزئة ، وقالوا أن الأجسام
أحتوت على جزيئات قابلة للتجزئة ، ، أعني ، أنه كما في تجربتنا يوجد حد للبدى
الذي يمكن فيه استمرار التجزئة ، لأن الجزيئات أصبحت صغيرة جداً لدرجة
أنها تمر خارج قدرة الحواس ، هكذا افترض ليوقبوس (Leucippus) أنها
كانت في حالة الحقائق الطبيعية النهائية هناك أقل يمكن ، وهي تقرأ مثل صورة
أولية مهزوزة لحجة مطولة جداً لإبيقور (Epicurus) حول نفس الموضوع
فمهما كانت الطريقة التي توصل بها ليوقبوس (Leucippus) إلى نتيجته ، فإن في
استطاعته الآن أن يجيب على كل من جدل زينون (Zeno) وعلى الصورة الاكثر
شيوعا لمجادلاته لقد استطاع الآن أن يقول لزينون (Zeno) أن هناك وحدة

ثابتة للوجود : وعلى الرغم من كون هذه الوحدات لا تزال غير محدودة في عددها ، فإنها استطاعت (من الناحية النظرية على الأقل) أن تحصى ، ولذا بعيدا عن تحطيم حجم الأشياء ، فإنها تشكل الأساس النهائي لحساب الحجم . واستطاع أن يقول لمعارضيه الأقل عليية ، كما يفعل لوكريتيوس (Lucretius) مراراً وتكراراً ، بأن تصور الجزيئات اللانهائية كأساس نهائي ، أبعد من عوثرات المادة ، هو أكثر ضماناتها تأكيداً : لأن كل واحد من هذه الجزيئات النهائية قابل للتجزئة وأبدى ، وهي تزودنا بنقطة يصبح أى تحليل بعدها مستحيلاً ، نقطة توقف للدمار ونقطة بداية للخلق ، هكذا تتفق لانهاية متميزة مع الثبات : هناك جزيئات لا محدودة ، لكن بفضل خاصيتها الجوهرية جداً ، لا يستطيع العالم إطلاقاً أن يتفتت إلى لاشيئية . ما كان السلاح الرئيسى ضد أساق الكثرة السابقة ، يصبح للنظرية الذرية حصن دفاع لها .

لكن مازال هناك إعراض آخر كانت هذه النظرية لوجود المادة في صورة جزيئات متميزة لا محدودة عرضة له . فإن كانت متميزة ، فمن الضروري أن يكون هناك شىء يفصلها (διαστημα) ؛ وإن قدر لها أن تتحرك . وبدون الحركة لا يمكن لها أن تندمج لتكون أشياء أو تبدل أوضاعها لتغير الأشياء — فمن الضروري أن يكون هناك شىء خارجى عنها لها أن تتحرك فيه . ماهو هذا الشىء؟ لقد كان الفيثاغوريون ، الذين بنظريتهم عن القابل للتجزئة إلى ما لا نهاية كانوا قد ووجهوا بهذه المشكلة ، قد اعتقدوا في أن الهواء يقع بين جزيئات المادة ، لكن بما أن نظرية إمبردوقليس (Empedocles) كانت قد أوضحت أن الهواء كان عنصراً ، جسمى في جوهره ، كالارض أو النار أو الماء ، لم تعد هذه الإجابة ممكنة . كان بارمينيدس (Parmenides) قد رأى أن الإجابة الوحيدة كان بالامكان أن تكون مكاناً فارغاً ، لكنه ، وعلى قدر كونه مقتنعاً بشكل عميق

بأن الوجود الوحيد هو وجود الجسم ، كان قد أنكر وجود مكان فارغ تماما :
 إنه كان د لا شيء ، (οὐθέν) . كان ملاء (Plenum) جسميا . لم يكن هناك
 تجزئة بين أجزاء المادة بل كان الجميع كلا متصلا ، ولا كان هناك أى إمكانية
 للحركة . كان ميليسسوس (Melissus) قد عزز في وقت قريب جدا هذا الموقف
 كجزء من هجومه على نظرية الكثرة : لا يوجد هناك أى فراغ (μὲν) : لأن
 الفراغ لا شيء وأن ما هو لا شيء لا يمكن أن يكون : ولا هو (أقصد : العالم)
 يتحرك : لأنه ليس لديه أى مكان يتراجع إليه (υποχωρησαι) ، لكنه ملاء . لأنه
 لو كان هناك أى شيء فارغ ، لتراجع إلى الفراغ : لكن بما أن الفراغ لا يوجد
 فليس لديه أى مكان يتراجع إليه ، كان ليوقبوس (Leucippus) مستعدا لمقابلة
 هذه الصعوبة بشجاعة تامة : لقد أكد ، مستخدما تعبيرات ميليسسوس
 (Melissus) ذاته ، أن العناصر هي الملاء والفراغ ، ، أى ، أنه ضرورى أن
 تصور مكانا غير مشغول يفصل الجزيئات كما هو ضرورى أن نسلّم جدا بجزيئات
 المادة ذاتها . كيف إذن أجب على الصعوبة الميتافيزيقية عند الميليزيسين ؟ كانت
 إجابته عميقة جدا ، وإن تظهر لنا شيء من التلاعب ، فهذا يرجع ليس كثيرا
 لليوقبوس (Leucippus) ، قدر رجوعه لمقاومة الرواية الفلسفية التي كانت
 منذ ذلك الوقت قد رفضت الإعراف بالحقيقة ، إلا في صورة المادة . لقد سلم ،
 كما يوضح التفسير الأرسطوطاليسى ، بأن المكان الفارغ ليس حقيقيا ، μη ον :
 إن الوجود الحقيقى التام الوحيد هو المادة ، والملاء تماما ، πανταχού . لكن ،
 قال ، على الرغم من أن المكان الفارغ في هذا المعنى ليس شيئا حقيقيا ، فإنها على
 الأقل موجودة : « يوجد الحقيقى ليس جزيئيا متناهيا في الصغر أكثر من الغير
 حقيقى . مكانا فارغا ليس أقل من جسم » . في الواقع كان ليوقبوس
 (Leucippus) قد قدم تصورا جديدا للحقيقة : ففى المعنى القديم ليس المكان

الفارغ الحقيقية ، لأنه ليس لديه أكثر صفات المادة بدائية ، لا يمكنها أن تلبس أو تلبس . لسكنها لا أقل من أن توجد ، فالواجب علينا أن نكون ففكرة جديدة عن الوجود ، شىء ما لا جسمى ، وظيفته الوحيدة تكون حيث الحقيقة الاكل لا توجد ، وجود فيه يمكن للحقيقة الكاملة ، المادة ، أن تتحرك وأن يكون لها وجود ، لقد أسس هكذا المطلب الضرورى لتصوره للانهاية المتميزة للمادة فصلت جزيئيات الجسم بحق بواسطة الفراغ . وفى نفس الوقت ، يجب ملاحظة ، أنه كان قد حمى نفسه ضد اتهام يمكن بالثنائية : فلو أنه أنهم بأنه كفلاسفة مذهب السكرة الماديين ، بأنه قد دمر الوحدة الأساسية للعالم بالتسليم بوجودين ، ، المادة والمكان ، لكان فى استطاعة الإجابة بأنه كان لا زال على اعتقاده بأنه كانت هناك بل حقيقة واحدة كاملة : أما « الوجود ، الآخر فكان ، كما لو كان ، بل نرى لهذه الحقيقة (τὸ μὴ εἶναι) ، لكنه مع ذلك وجد . فى هذه اللحظة قدر لنجاحه أن ينتصر فى الحوار الجدلى مع الإيليين ، لكنه كان قد حقق للتقدم المستمر للتفكير أعظم نصر فى تأسيس تصور الوجود اللاجسمى : أنه ، كما أشار بيرنيت (Burnet) يعمل لإنجاز غريب لمؤسسى المدرسة المادية الكبرى فى القدم أنه كان د أول من قال بوضوح بأنه يمكن للشىء أن يكون حقيقياً بدون أن يكون ج سما .

* * *

بكل هذه الطرق المختلفة كان ليوقىوس Leucippus قد أظهر نفسه وسيطاً ، وأنه كان قد وفق المتناقضات التى كانت قد لعبت دوراً كبيراً جداً فى المناقشة السابقة . كان قد بين كيف أمكن للواحد أن يكون كثرة ، وكان قد أوضح أن قد يكون هناك لا نهائية متميزة ومع ذلك هى نهاية للتجزئة ، وكان قد عرض وجود المكان الفارغ بدون أن يرفض الاعتراف بالمادة كحقيقة منفردة . لكنه

كان بالطبع قد صنع أكثر من هذا بكثير ، لأنه كان قد اكتشف نظرية الكون ،
التي كانت ليس فقط في حد ذاتها بارعة في نفاذها ، بل كانت اثبتت أنها قادرة
على النمو والتطبيق بشكل كامل استحالة على أى من سابقيه . ولتحقيق هذا يكون
من الضروري ترك التصور السلبي بأن ليوقبوس (Leucippos) كان كوسيط ،
وأن نبحث في المذاهب الإيجابية لنظريته وفي تطبيقها كمنفسير للعالم .

٣ - الذرات والمكان : خلف الأشياء

لقد أسست المبادئ الرئيسية لنظرية ليوقبوس (Leucippus) عند هذا الحد تصور جزيئات منفصلة صغيرة لجسم متجانس انفصلت وبقيت في مكان فارغ . إنها خطوة طويلة من هذا إلى عالم الظواهر والمركب والمتنوع بشكل لا نهائي ، وإنه لمن الضروري عند هذه النقطة أن نسأل كيف تصور طبيعة المركبين وبأى عملية استطاعا هكذا أن يندججا ليخلقما أشياء التجربة

أولا ، إن كلا من الذرات والمكان لا نهائية ، الذرات في العدد ، والمكان في الامتداد . وهذا يمكن استنباطه من الاعتقاد بأن الكون ذاته كان لا نهائياً ، فيه مدار ليوقبوس خلف الأيونيين وميليسسوس (Melissus) الذي كان قد ثار على هذه النقطة من التصور الصارم لبارمنيديس (Parmenides) . لكنه قد يبدو أن ليوقبوس (Leucippus) جادل نوعاً ما من التنوع اللانهائي للظواهر إلى العدد اللانهائي للذرات ، ومن ذلك يتبع مباشرة الإمتداد اللانهائي للمكان : لأنه كان في الإمكان فقط في مكان محدود أن نحصل على لا نهائية من الجزيئات عن طريق تحزئة فرعية لا نهائية .

وعن طبيعة المكان كان هناك بل قليل يمكن أن يقال : فكل ما استطاع ليوقبوس (Leucippus) التأكيد منه هو أنه « فارغ » $\kappa\epsilon\nu\epsilon\acute{o}\nu$ ، أو كما يظهر أنه قال عنها في واحدة من تلك المصطلحات الغريبة التي ابتكرها للنظرية الذرية ، « مسامية » $\mu\alpha\kappa\rho\acute{o}\nu$. إن استخدام هذا المصطلح موجه ، لأنه يجعل من الواضح أنه كان يفكر على الدوام في المسافات $\delta\iota\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ بين جزيئات المادة . بعد ذلك يوجد بعض الخلط بين معنيين ممكنين « المكان » . كان المعنى الرياضي

للامتداد على الدوام ، على الرغم من أنه يعزى بعض الاحيان إلى فلاسفة الذرة ،
تصوروا مجردا جدا لهم . لكنهم اختلفوا بين التفكير في المكان على أنه كل امتداد
الكون ، وقد شغلت بعض أجزائه بالمادة ، ومن جهة أخرى على أنه الاجزاء
« العارضة » ، أى المصافات بين الجسم . لكنه من الواضح أن ليوقبوس
(Leucippus) على أى حال قصد المعنى الاخير فقط ، لأن « المكان » هو المجموع
الكلى لاجزاء الكل تلك ، التى لا تشغلها المادة فى أى وقت محدد . لأن الجسم
والمكان مائمان بالتبادل ، ويكونان سويا - المجموع الكلى للكون .

وعن طبيعة الذرات - الصورة الوحيدة لوجود الكامل للمادة - توجد
بالتأكيد تفاصيل أكثر بكثير . لقد لوحظت فعلا خواصها الماهوية . ففى
المحل الاول جيمها متجانسة فى الجوهر باطلاق : هناك مادة أولية واحدة فقط ،
على الرغم من وجودها فى صورة جزيئيات متميزة لانهائية : وهنا يضع
ليوقبوس (Leucippus) بالتأكيد فى أقوى تناقض ممكن مع أناكساجوراس
(Anaxagoras) ، وبهذا الشرط يؤسس لإدعاءه بأنه قد أنقذ وحدة المادة
الاساسية . ثانياً ، إنها غير قابلة للتجزئة : وهذه الخاصية ليست أقل جوهرية ،
لأنها من ناحية أخرى شرط الدوام . ولكن لهذه الفكرة يوجد توضيح مهم .
ولم يتحدث ليوقبوس (Leucippus) فقط بشكل إعتيادى عن الذرات على أنها
غير قابلة للتجزئة ἀδιαίρετα أو « لا تقطع » ، ἀτομα لكن ناظرا
إليها بعض الاحيان وبنوع ما من وجهة نظر جوهرها أو تكوينها ، وصفها على
أنها صلبة στερεα أو مملوءة . πλήρη ، πυκνά ، أو ، مستخدما مصطلحا
آخر من مصطلحاته الفنية الوصفية بشكل خاص ، على أنها « متماسكة » ναστά
يبدو أيضاً أنه قد أعطى « سببين » لتجزئة الذرات ، التى هى فى الواقع نوعا ما
فى طبيعة أوصاف أبعد من ذلك ، لكنها تستخدم فى إخراج الفكرة بوضوح

أكثر ، إن السبب الأول هو أنها لا يمكن أن يقوم عليها عمل ، فكرة أوضحها بالتالى ديموقريطس (Democritus) : وهذا لا يعنى بالتاكيد أن الذرة لم تستطع أن تتأثر ككل ، لأن ذلك سيمنع الحركة وكذلك الإرتباط ، لكنها لا يمكن أن تغير داخلها فيما يختص بطبيعتها الجوهرية أو شكلها : إنه فى الواقع إسهاب أو شرح لصفة الصلابة ، إن الذرة مجرد مادة صلبة تماما ولا يمكن لشيء أن يغير بناءها — لأن تغير البناء ، كما سنرى ، يعنى حضور الفراغ . أما السبب ، الثانى فهو أكثر دلالة وإثارة : فالذرات غير قابلة للتجزئة ولأنها صغيرة ولا أجزاء لها ، وهنا يبدو أن هناك فى المحل الأول فكرة عن توازى تجربة الحس التى يقال أنها قادت ليوقبوس (Leucippus) إلى تصور الذرة : فى العالم المدرك كلها كان شيء ماء صغيرا ، كلها صعبت تجزئته إلى أجزاء ، وأقل الإدراك لا يمكن أن يحجز على هذا النحو على الإطلاق بدون مروره كلية خارج دائرة الإحساس . كذلك الحال بالنسبة للذرة ، أقل وجود طبيعى : إن قابليتها للتجزئة يعزى بشكل مباشر إلى صغرها . ويمكننا بالصدفة ملاحظة أن ديموقريطس (Democritus) لم يوافق بأى حال على هذه النقطة . ويبدو التقرير بأن ليس للذرات أجزاء ، من أول نظرة خاطيا ، لأن النقاد الإيليين يتشبهون به جيدا ويحاولون بأن ذلك الذى لا أجزاء له لا يحجم له ، وأنه لهذا السبب لم تكن ذرة ليوقبوس (Leucippus) فى الواقع وجودا طبيعيا على الإطلاق ، وأنه لمن الواضح حقا أن النقد المتأخر هاجم التقرير السالف الذكر ، وكان على إبيقور (Epicures) أن يدافع عن الوضع الذى فى مناقشة غاية فى الإسهاب . لكن لم تحدث لليوقبوس (Leucippus) مثل هذه الصعوبة ، لأن معناه كان واضحا جدا بالنسبة له شخصا . فهو لم يقصد أنه لم يكن للذرة أجزاء بالمعنى الرياضى ، لأنه كان لها بكل تأكيد امتداد . لقد

طبق المصطلح في معنى طبيعي بحث ، وقصد بأنه لم تكن له أجزاء قابلة للانفصال :
 و ليس لها نصيب في الفراغ : ، ففي بنائها الداخلي لا توجد مسافة ، (*didasthema*)
 للمكان . حقا لا يمكننا أن نترجم بدون وجه حق الكلمة التي يستخدمها (*ameres*)
 على أنها (تعن) « غير قابل للتجزئة إلى أجزاء » . ومرة ثانية أن « السبب »
 المزعوم هو فقط إسهاب في اللقب الأصلي « غير قابل للتجزئة » ، أي هو يحق إسهاب
 لكلمة « ذرة » . فالذرة إذن غير قابلة للتجزئة وصلبة ، غير قابلة للتغير وكل واحد لا يتجزأ :
 إنها في كل هذه الإعتبارات السكون الأصغر (*microcosm*) « لوحد »
 بارمنيديس (*Parmenides*) .



إن الجزئيات النهائية إذن متشابهة جميعا في مسيحتها ، ومتشابهة في كونها
 غير قابلة للتجزئة وغير قابلة للتغير . كيف يتسنى لها إذن أن تنتج التنوع
 اللا محدود للظواهر ؟ من الضروري مثل هذا الاختلاف فيما تنتجه أن يكون نتيجة
 لبعض الاختلافات في ذاتها . لقد تعرف ليوقبوس (*Leucippus*) على أن هذه
 الخلافات هي ثلاثة وعبر عنها أكثر من مرة في مصطلحاته الفنية المتأنقة والإيقاع ،
 (*ρυσμος*) ، « المس » ، (*διαστροφή*) ، و « الدوران » ، (*τροπή*) . ويفسر
 أرسطو طاليس (*Aristotele*) هذه المصطلحات على أنها تعني بالترتيب والشكل ،
 (*σχημα*) ، « الترتيب » ، (*τάξις*) « والوضع » ، (*θέσις*) ، ويضيف
 توضيحا مناسباً من حروف الهجاء ، التي ربما اشتقها من ديموقريطس
 (*Democritus*) : فالـ A تختلف عن N في الشكل ، والـ N A عن الـ A N في
 الترتيب ، و H (الصورة القديمة لـ Z) عن H في الوضع (أي أنها H قلبت على
 جانبا) يمكننا إذن استنتاج أن الإيقاع ، هو الترتيب الداخلي للأجزاء . (بالتاكيد ليست
 الأجزاء القابلة للانفصال) أو « الشكل » ، و « المس » ، هو وضع الذرة بالنسبة للذرات

الأخرى في سلسلة أو تجمع ، أما الدوران ، فهو وضع الذرة بالنسبة لذاتها ، وكانت هذه الاختلافات الثلاثة كافية طبقاً لـ (Leucippus) لتبرير التنوع اللا محدود للظواهر ؛ لأنه بارتباط الاختلافات الثلاثة يمكن تركيب لانهاى أن يتكون . لذا ، وإذا كان لنا أن نستمر في توضيح ديموقريطس (Democritus) بالأشكال الثلاثة ANH أمكن أن يكون لدينا تركيبات AHN ، AIN ، AHN ، إلخ ... بعد ذلك بوقت متأخر مستفاد بالبحث أعضاء المدرسة الذرية بالتفصيل السبل الخاصة التي سببت فيها هذه الاختلافات في الآثار الحسية ، ويبدو أن ديموقريطس (Democritus) على وجه الخصوص قد وجد لنفسه متعة خاصة في التوسع في شرح هذا الجانب من النظرية ؛ ويبدو أنهم لم يجدوا فائدة كبيرة في الدوران ، ، لكن إذا ما تكلمنا بإيجاز نجد أنهم فسروا الاختلافات المباشرة في الشكل ، والصوت ، والرائحة ، والطعم في الأشياء المركبة بالاختلافات في شكل الذرات المسكونة ، والاختلاف في اللون على الأخص إلى الاختلاف في الترتيب . فمن المحتمل أن يكون ليوقبوس (Leucippus) قد ترك الفكرة عامة ، إلا أنه قرر بوضوح أن الذرات التي كومت النار كانت دائرية الشكل ، لكونها بلا شك أكثر قابلية للحركة .

ومن جهة أخرى كان هناك تفصيل واحد أصر عليه ليوقبوس (Leucippus) بأقل من بعد نظره المعتاد . لقد كان شديد الشغف ليكون متأكداً من أن هذه الاختلافات الأولية بدون الاختلاف في الجوهر كانت مستفهم كل تنوع الظواهر حتى أنه لم يكن مقتنعاً بمجرد التسليم باختلاف الشكل في الذرات ، ولكنه أكد أن عدد الأشكال المختلفة كان لانهاى . ويقترح لهذه النتيجة سبيان ، كلاهما شيق وموضح للوقف العام للفلاسفة الذريين : ولما كانوا قد اعتقدوا أن الحقيقة كامنة

في المظهر ، وأن أشياء المظهر كانت لانهائية ومضادة الواحدة للأخرى ، فإنهم جعلوا الأشكال (أشكال الذرات) لانهائية ، . وهنا للمرة الثانية نجد الاحساس المشترك يشور ضد الوحدة النظرية للإيلية ؛ فالعلم متنوع بلا حدود ومن الواجب أن يعنى هذا تنوعا لا محدودا في تلك الكيفية في مكوناتها النهائية التي تبرز إلى الوجود الاختلاف في الظواهر . وقد يكون هناك اعتراض على هذا الافتراض هو في حقيقته نقيض للإيجاز الإسامي للنظرية الذرية ، لأنه بمجرد التغير في الترتيب والوضع سيكون من الممكن أن نفترض عالماً مخلوقاً من ذرات متجانسة في شكلها وكذلك في جوهرها . لكن ليوقبوس (Leucippus) كان يعارض إمبادوقليس (Empedocles) وأنا كساجوراس (Anaxagoras) ، وأنه كان طبيعياً بعد أن كان قد أسس في ذات مرة الوحدة الأساسية للجوهر أن يشعر نفسه ملتزماً بانتهاز كل فرصة لتأكيد التنوع بطرق أخرى . أما الثاني فهو سبب معلل ربما يفترض حضور عقل ديموقريطس (Democritus) الميتافيزيقي أكثر من واقع إيوقبوس (Leucippus) ؛ فلقد اعتقد في أن عدد الأشكال لا محدود لأنه لم يكن هناك سبب لماذا يجب على أى واحد منهم أن يكون ذا شكل ما أكثر من أن يكون الآخر ، لقد أشير إلى أن هذا في حقيقة الأمر يثبت لاشئ أكثر من أنه من المستحيل أن نقبأ بشكل أية ذرة معينة : فأشكالها غير قابلة للتعليل . لكنها ليست بالضرورة لانهائية . لكنها تنفق تماماً مع الموقف المضاد لمذهب السبب النهائي للفلاسفة الذريين ولربما يكونوا قد شعروا جيداً به باقتناع . فالأشكال إذن لا محدودة في العدد . ولقد تصور النقد المتأخر الصعوبة في أنه لما كان الخلاف في الشكل ، وذلك بعد حد معين من التبدل التام ، يستطيع فقط أن يضمن بالزيادة في الحجم ، فن الضروري أن تعنى لانهائية الأشكال أن الذرات ستصبح ذات حجم ضخم وبالتالي مدركة للحواس ، وهذا تناقض مع تأكيد ليوقبوس (Leucippus) الصريح

٢١٣ -

بأن الذرات « غير قابلة للتجزئة بسبب صغر حجمها » . ويبدو أن ديموقريطس (Democritus) حقا لم يحجم عن هذا الناتج ، وقرر بشجاعة أن بعض الذرات كانت « غاية في الصنخامة » ، لكن أبيقور (Epicurus) عندما لاحظ الإحتراس الذي كان قد فات سابقه حدد عدد الأشكال .



فعند ليوقبوس (Leucippus) كانت أشكال الذرات محددة لكنها غير محددة في عددها ، وبهذا الاختلاف بجانب الاختلافات في الوضع والترتيب أصبحت الذرات . متكيفة تماما لتكون تنوعا لا محدودا من الأجسام المركبة تنوع في معلولها لكل نوع من الإدراك الحسى . ويقترح أرسطوطاليس (Aristotle) بوضوح مدى الإمكانية : « فالتغيرات في تكوينه يمكن للشئ عينه أن يبدو العكس لأناس مختلفين ، في إمكانه أن يتبدل بإضافة صغيرة ويبدو جديدا تماما إذا ما تبدل جزء منه : لأنه من الممكن أن تكتب مأساة وملهاة بنفس الحروف .

كيف إذن خرج إلى الوجود ارتباط الذرات هذا ليكون أشياء ؟ ؟ لأنه حتى الآن لدينا فقط تصور الذرات اللانهائية الموجودة في مكان فارغ يفصل بينها . ويعطينا ملخص أرسطوطاليس (Aristotle) العام الفكرة الرئيسية : فالذرات تتحرك في خلاء . . . وبتجمعها سويا تلج الإتيان إلى الوجود . وبإفصالها القضاء . ماهى طبيعة هذه الحركة وما هو منبعها ؟ يرتبط السؤالان ببعضهما ارتباطا وثيقا لكن ليس من السهل الإجابة على كل منها . ففي المحل الأول يبدو واضحا أن الحركة كانت أبدية : فالذرات لا توجد أبدا في الحسابات الموجودة يقال أنها « تكون ، أو . تبقى » في المكان ، لكنها تتحرك باستمرار . وفي نسق إمبردوقليس (Empedocles) وأنا : كساجوراس (Anaxagoras) كانت الجمالة الأصلية للكتلة

المادة قد أعتبرت ثابتة وجامدة ، وتطلبت قدوم القوى الغريبة للحمية والسكرامية أو العقل أن يدخل ويسبب الحركة التي وجب أن تفصل وتجزأ بهذا تصنع بداية الخلق . لكن في تصور ليوقبوس (Leucippus) لم يكن هذا على هذا النحو : فلم تكن هناك قوة غريبة مطلوب منها أن تجزئ المادة الأصلية ، لأنها كانت قد وجدت على الدوام في صورة جزيئات منفصلة ، ولم تكن هناك قوة غريبة مطلوب منها أن تجعل الجزيئات تتحرك . ولم يوجد على الإطلاق شرط للأشياء كانت فيه الذرات ثابتة في الخلاء : فلقد كانت في حركة منذ الأزل .

ماذا كان إذن اتجاه هذه الحركة ؟ إن هذا سؤال أكثر صعوبة بكثير : فلقد اعتقد إبيقور (Epicurus) ، الذي نسب بالتأكيذ للذرات ثقلًا ، أن حركتها الطبيعية كانت إلى أسفل ، وهي وجهة تطلبت شرًا وإفيا بالإشارة إلى المكان اللانهاي ، ولقد كان لدى ديموقريطس (Democritus) أيضا فكرة ما عن ارتباط الثقل بالحركة . ولكن يبدو أنه لا يوجد أثر لمثل هذه الفكرة عند ليوقبوس (Leucippus) . ويبدو أن سيمبليكيوس (Simplicius) يعطى أقرب دلالة لهذا التصور : و تتحرك الذرات في المكان وعندما تمسك الواحدة بالأخرى تصطدم سويا ، (ἐπικαταλαμβάνουσας ἀλλήλας συγκρούεσθαι) . لقد اعتبر هذا بالتأكيذ في جميع أشكال النظرية الذرية كشرط فعلي للحركة الذرية سببته اصطدامات الذرات المتحركة وتتابع الضربات التي جعلتها تتطاير في كل اتجاه . لكن إبيقور (Epicurus) بالتأكيذ تصور شرًا نظريًا كانت الذرات جميعًا قبل أن يكون صدام واحد تتحرك كلها في نفس الاتجاه بدون أن تمسك الواحدة بالأخرى . وهذا على أي حال نتيجة لاعتقاده في الثقل كعلة للحركة ، ويبدو أنه أكثر أمنا وفي منتهى الإنسجام مع الأوصاف أن نفترض أن ليوقبوس (Leucippus) لم يميز أي من المرحلتين ، ولكن كان شرط الزحام والاصطدام في نظره منذ

- ٤١٥ -

البداية « طبيعياً » ، وفي كلمات أخرى أن الحركة الأبدية للذرات كانت على الدوام في كل الاتجاهات . مثل هذه النتيجة ستكون غاية في الإنسجام مع الجدال حول الأشكال اللانهائية للذرات : لأنه . كما يمكن لليوقبوس أن يقول ، « ليس هنالك سبب لماذا ستكون الحركة في اتجاه واحد أكثر منها في اتجاه آخر » .



فإذا كان لهذا أن يكون الوصف الحقيقي لخاصية الحركة الذرية ، فإنه من الضروري أن نستفسر ما هي علانها . ويشكو أرسطوطاليس (Aristotle) بسخرية أن ليوقبوس (Leucippus) لم يقدم إجابة على هذا السؤال : « فهم يقولون أن الحركة أبدية : لكن ما هي ولماذا فإنهم لا يقولون شيئاً ولا يفسرون العلة لمآذا تكون في اتجاه واحد أكثر منه في اتجاه آخر » : ومرة ثانية « فلقد جدهوا بتقاعس تفسير الحركة ، من أين أو كيف تتصل بالأجسام » : وقد ردوا بشكواهم معاصروهم . والآن إذا كانت خاصية الحركة المنسوبة إلى الذرات قد فسرت تفسيراً صحيحاً ، فإننا قد نجيب على جزء من سؤال أرسطوطاليس (Aristotle) أن السبب لماذا لم يفسر ليوقبوس (Leucippus) لماذا كانت الحركة في اتجاه واحد أكثر منه في اتجاه آخر كان هو أنه لم يتصوره أن يكون هكذا ، ولكن يبقى هنالك السؤال الأكثر أهمية لعللة الحركة على الإطلاق ، وأنه من الواضح أننا قد واجهنا مرة ثانية الصعوبة القديمة للعللة الفاعلة فعندما نرى أن هذه كانت واحدة من مشكلات الفلاسفة التقليدية ، فإنه يبدو لأول وهلة من غير المرجح أن ليوقبوس (Leucippus) سيكون قد تمحّب إعطاء إجابة ، وحققاً فإن الصعوبة في تناولنا للمصادر (الموثوق بها) ليست هي في أنه ليست ثمة إجابة ، ولكن توجد فيها إجابات متعددة . وبالتالي كيد قد تكون بعض هذه الإجابات خارجة عن الموضوع :

فليوبوبوس (Leucippus) لا يمكن أن يكون قد قال أن الحركة كانت نتيجة للقوة،
(βία) : وهذا ، كما يبين معاق آخر ، يصف بحق الحركة الناتجة عن الصدام
الذرى ، لكن ليست الحركة الاولى والابدية ، أو كما يسميها أرسطوطاليس
(Aristotle) ، الحركة الطبيعية . ولا يمكن من جهة أخرى أن يكون قد وصفها
و كحركة غير مرسومة (ἀπροσώγητον) وحركة مصادفة (τυχαία) : وهذا خلط
بين الأوصاف الذرية لإحتشاد الذرات الذى يحدث ، أن يكون عالما . فإذا
كان ليوبوبوس (Leucippus) قد أعطى أية إجابة على السؤال على الإطلاق ، فإنه
من الواجب أن يكون قد كان أن علة الحركة كانت ضرورية : وهناك آثار
لهذه الإجابة لدى الرواة ، وفي الحكمة الوحيدة المنسوبة لليوبوبوس (Leucippus) ،
فلقد سجل أن قال أن د لاثىء يحدث بدون هدف ، بل إن كل شىء يحدث
لسبب (ἐκ λόγου) وبالضرورة . لقد كانت هذه بالتأكيد إجابة ديموقريطس
(Democritus) ، وإذ كان ليوبوبوس (Leucippus) قد أدهاها ، فإنه حتى
بالضرورة ، كما فعل ديموقريطس (Democritus) ، ليس القوة الخارجية
العشوائية ، التى كان سابقوه قد طلبوا منها لإحداث أى أثر كان على خلاف
ذلك ليس فى الحسبان ، بل أكثر إحتمالا أن الذرات فى حركتها أطاعت قانون
وجودها ذاتها . ويصبح تصور القانون الطبيعى أكثر وضوحا إلى حد بعيد عند
ديموقريطس (Democritus) ، ولكن هناك شك ضئيل أن فى كل نسقه ، كان
ليوبوبوس (Leucippus) أيضا يكافح من أجلها ويحاول أن يستبعد القوى العشوائية
والخارجية على قدر ما وسعه ذلك من قوة . وإن قيل أنه من وجهة نظرنا يبدو من
غير المنطق أن نفترض الحركة كجزء جوهرى لطبيعة المادة الأصلية ، فليوبوبوس
(Leucippus) بعد كل هذا كان فقط فى طريق رجوعه إلى فكرة أصحاب فلسفة
وحدة المادة الإيونيين . ولكن ربما لهذا السبب بالذات يكون من الأسلم لنا أن

نفترض أن أسطوطاليس (Aristotle) صحيح من الناحية الحرفية وأن ليوقبوس (Leucippus) لم يمين أى دلة للحركة الأصلية . وكما حاول برنيت (Burnet) بعقريه أنه ، عندما كانت الحركة ، تقدم على أنها علة لانفصال الكتلة التي كانت أصلا متماكة ، والتي كانت بطبيعتها متصلة وساكنة ، فإنه كان من الضروري شرح أصلها . لقد كان في إمكان ليوقبوس (Leucippus) أن يفترض أنه بعد أن برهن على وجود عالم كانت فيه المادة كائنة فلا ، كان من الضروري أن يحسب حسابا بعد ذلك للحركة . ولقد كان وجود مكان فارغ ، كما لو كان ، في حد ذاته علة الحركة كما كان علة الانفصال . فلقد كانت الحركة أبدية وعلى ذلك وطبيعية ؛ فليس في استطاعتك أن تسأل عن علتها أكثر من قدرتك على السؤال عن السبب لم وجدت المادة الأولية في صورة جزيئات .

ومما كان هذا الأمر ، فإن عدم التأكيد بالنسبة لليوقبوس (Leucippus) في هذه النقطة ليس بمجرد نتيجة لصدفة الرواية : فحس واحدة من الدلائل الكثيرة أن الفلسفة الذرية كانت حتى ذلك الوقت لازالت في مرحلة الطفولة . فلم يحدث حتى التطورات الأخيرة أن ظهر الحل أو حتى أن الصعوبة كانت مفهومة بكل وضوح .

فالنتيجة الأولية للحركة هي صدام بين الذرات : وفحص تتحرك في الخلاء . تصطدم الواحدة بالآخرى وتتدافع ، وقد يكون للصدام نتيجةتان : إما أن تنكسر الذرات المتصادمة وتتطاير بعيدا مرة أخرى متحركة في اتجاهات جديدة ، أو أنها قد تصبح متشابهة كل مع الآخرى ، وهذا التشابك هو البداية الأولى لخلق الأشياء . ويصف سيمبليكيوس (Simplicius) هتين العمليتين وصفا جيدا : « تتحرك (الذرات) في الخلاء وعندما تمسك الواحدة بالآخرى تتدافعان سويا » .

وينكمش بعضها في أى اتجاه قد تصادفه ، وتصبح أخرى متشابهة كل مع الأخرى في درجات متفاوتة طبقا لتناسق أشكالها وأحجامها وأوضاعها ونظامها ، وتبقى سويا وهكذا يحدث إتيان الأشياء المشككة إلى الوجود ، وبالنأ كيد قد تدخل الذرات التى تنكمش في وقت لاحق ما في تركيب ، عندما تحدث بالصدفة وتناسقا ، مناسبا لها بشكل أفضل ، ولكن يجب ملاحظة أن الفلاسفة الذريين يفترضون على الدوام في لحظة معينة عددا كبيرا من ذرات « منطلقة » تتحرك هنا وهناك في إستقلال عن التركيبات ، فالمنفردات ، كما يقال ، وعلى الدوام كبيرة ضد إجتمع الذرات ذات الشكل والوضع والترتيب المناسب لتكوين الأشياء . ولكن من وقت لآخر يحدث مثل هذا التركيب وأن من المهم أن ندرك خاصيته بوضوح .



إن أكثر وصف اعتيادى له هو بالنأ كيد « التشابك » ، الذى يبدو أنه يمر عن الفكرة الموسعة فيما سبق من وصف : إن روزا في ذرة ، مثلا ، سيجد في أخرى إنخفاضاً سيلائق به ، وذرة تصل إلى وضع معين مستدخل متناسقة في نواة مكونة فعلا ، وستوافق بمجموعة ذرية في ترتيب معين مع مجموعة أخرى : فكل « الاختلافات » في الذرات ، والأشكال ، والوضع ، والترتيب تدخل في الامة كموامل فاصلة . إن الفكرة العامة واضحة لكن هناك نقطتين لها أهمية خاصة بخصوص التركيبات الذرية ، التى أبرزتها تعليقات أرسطو طاليس (Aristotle) على ليوقبوس (Leucippus) . ففى المحل الاول « تفعل » الذرات ، وتنفعل عندما تلبس الواحدة الأخرى مصادفة : لأنها في هذه الحالة ليست واحدة . شبيها بذلك مؤحزا يقرر في نفس الفقرة أن « الخلق ينتجه اللمس » . إن العلاقة الوحيدة بين ذرة وذرة هي علاقة التماس ؛ فالتماس هو الذى يستطيع

أن يبعدها الواحد عن الآخر وتجهماها تطير مفترقة مرة ثانية ، والتاس هو صورة اتحادها ، وذلك إذا ما بقيت سويا . وفي كلمات أخرى ، فإن تتحد الذرات لإطلاقا على هذا الشكل حتى تندمج كل في الأخرى أو تفقد هويتها في ذرة واحدة ، جديدة تكونها على هذا النحو . ومما يمكن لها أن تحرم عن قرب ، ومما تداخلت أشكالها متناسقة الواحدة في الأخرى بالضبط ، فإنه يوجد على الدوام بينها « مسافة » لمكان فارغ . إن هذه الفكرة لذات أهمية بالدرجة الأولى لفهم النظرية الذرية القديمة وهي تقف في تناقض بين مع الأفكار الحديثة . فبالنسبة للقدماء كان إرباط الذرات على الدوام مجرد لإرباط تجاور . وكما رأينا ، وصل أنا كساجوراس (Anaxagoras) إلى حد ما في نظريته عن « المزيج » على مقربة من فكرة المزيج الكامل ، الذي تفقد فيه حيوية المكونات الأصلية في الجوهر الجديد ، ومثل هذا هو بالطبع الفكرة الجذرية للنظرية الحديثة عن الإرباط السكيماي . ولكن عند ليوقبوس (Leucippus) ومن تبعوه كان مثل هذا التصور مستحيلا : لأنه كان سيكون بحق تناقضا مع المبادئ الغاية في الأساسية ، لأنه كان سيكون تقيرا للجوهر الأولى ، الذي كان بالضرورة سيغنى الدوام النهائي للحقيقة . تنتج الذرات في تجاورها ما يكون في الظاهر « واحدا » : ولكنه ليس هكذا في حقيقة أمره ، فهو ليس مادة متصلة ، بل مادة في ذرات ضئيلة متجمعة سويا ولكنها منفصلة بمسافات لمكان فارغ ، بين كل واحدة منها . « فمن الواحد في المعنى الدقيق لم تستطع الكثرة أن تنتج ، ولا الواحدة في معناها الكامل من الكثير ، لأن ذلك مستحيل » .

وفيما يختص بليوقبوس (Leucippus) فإن نقطة ثانية ليست أقل أهمية مسؤلة فقط وقد ذكرها أرسطوطاليس (Aristotle) : « تخلق الأشياء كلها » ، يقول لنا ، « بتعدد الذرات وتذبذبها » (περίτλαγίς) . تشبه الكلمة للمرة الثانية

وأحدة من مصطلحات ليوقبوس (Leucippus) الفنية والوصفية بشكل خاص، وعلى الرغم من أن المذهب بلغ أهميته القصوى فقط عند ديموقريطس (Democritus) أو حتى عند أبيقور (Epicurus)، فإنه لا يبدو أن هناك سبب لإنكار إقتراحه لليوقبوس (Leucippus)، إن حركة الذرات أبدية، وعلى هذا فحتى عندما تكون على اتصال بعضها بالبعض الآخر في جسم مركب، وحتى حين تكون متصلة اتصالاً مادياً، بامتداداتها كل نحو الأخرى، فإن حركاتها تظل مستمرة، تستمر الذرات في أداء اترواات ضئيلة، أعظم أو أقل طبقاً للمسيج المركب، مصطدمة الواحدة بالأخرى في فترات صغيرة من الزمن، ومراجعة ثابتة لكي تصطدم مرة أخرى: إن كل جسم مركب، وكل شيء، تستشعره بحواسنا في حالة دائنة من التذبذب الذرى الداخلى. لقد قد هذه الفكرة النفاذة بشكل غير عادى، وهى التى تبدو بحق سبقاً رائماً لمعتقدات العلم الحديث، أن تلعب دوراً مهماً فى النظريات الذرية للحركة: ولا يظهر أن ليوقبوس (Leucippus) إستخرج نتائجها، ولكن يمكننا بأمان أن نثق بتقرير أرسطوطاليس (Aristotle) بأنه كانت لديه الفكرة.

فإذا تكون المركب مرة، يكون الفراغ فى تكوينه العامل المقرر فى مصيره: إنه طبقاً للفراغ يحدث التحلل والغناء وكذلك يزداد أيضاً، من خلال دخول الجزيئات الصلبة (أى، الذرات)،. يقارن أرسطوطاليس (Aristotle) فكرة إمبادوقليس (Empedocles) بنظرية المسام، التى قد يكون ليوقبوس (Leucippus) بحق مدتها بها بكثير من طبيعياته. وليس من الصعب فهم ذلك. فى المسافات الصغيرة للمكان العارخ فى المركب ستدخل ذرات جديدة هاربة من الخارج. أحياناً سيجعلها شكها أو وضعها أو ترتيبها، مناسبة لأن تصبح معقدة بدورها وتزيد حجم المركب. وطالما يحدث هذا فإن الشيء ينمو. لكن فى بعض الأحيان

قد يدخل جزيئي غير مناسب للإضمام للركب في مسافة مكانية بسرعة هائلة درجة أن قوته تشتط الجسم المركب ، ومنخفض تماسك الذرات الأصلية وستحطم تجاورها : فإذا كان الإضمحلال المنتج على هذا النحو خفيفا نسبيا ، فإن تغير المكان قد يكون وقتيا ، أو ربما يشطر جزء فقط من المركب ويحدث تقليل أو إضمحلال (*phleiv*) ، وهو عكس عملية النمو ، اسكن قد يحدث وخاصة إذا كان المركب قد أنك فعلا بضرابات كثيرة من هذا القبيل أن تصبح القوة الجديدة قوية بدرجة كافية لتكسرها كلية : ثم سيتبع التحلل : وسيصبح الجسم المركب عظاما ، وسيتوقف عن الوجود ، وستصبح الذرات المكونة لها وظيفية ، مرة أخرى أو تدخل مركب جديد نوعا ما . فالخلق ، والتو ، والإضمحلال ، والفناء هي على هذا المراحل المتعاقبة في تاريخ الجسم المركب : لكون كل واحدة جزءا من صورة ، ولجميع أو د لإحلال ، ذرى ، لكن حتى بمعدل عن هذه الهجمات من الخارج ، قد يتغير الجسم المركب أيضا ليس ، نتيجة دخول ذرات جديدة الآن ، بل لتبدل وضع أو ترتيب تلك التي تكونها فعلا . فنتيجة لضربة خارجية أو مجرد تغير عن طريق الإنعكاسات في أثناء الاهتزاز الداخلي ، قد تبدل الأوضاع المطلقة أو النسبية للذرات المكونة ، وبعد ذلك سيحدث تغير في الجسم الذي نشعر به في أثره الحسى : سيتغير شكل ، أو لون ، أو صوت أو رائحة ، أو طعم الشيء . ومرة ثانية ستكون تفاصيل هذه الفكرة في وقت متأخر ، لكن يبدو أن ليوقبوس (Leucippus) قد أرسى الأساس .



إن تصور طبيعة الذرات برمتها ، وحركاتها ، وتركيباتها عميقة بشكل غير عادي وعلماء بالنظرة العميقة . وعندما يتم التحقق من أنه يأتي من رائد ، تالية

لنظريات مختلفة كل الاختلاف في خاصيتها ، فن الملاحظ أنه سوف يكون قادراً
ليس على مجرد الوصول الى النصور الرئيسى الذى عن طريقه كان بإمكانها أن تصل
الى اتفاق ، بل صياغته في تفسير للطبيعة الأساسية للسكون غاية في الدقة والحساسية
ولكنه مع ذلك موجز . وما زال الكثير الذى يجب أن يعمل في طريق التطور
والإضافة ، إن جميع الأفكار الرئيسية عن الطبيعة وعن سلوك الذرات موجودة
منذ البداية في نظرية ليوقبوس (Leucippus) وإن لم تكن في صورة منتقاة .

نشأة الكون : خالق العوالم

لقد بدا من الأفضل في الفصل الأول الا ندخل في جزئيات النظريات الأولى التي تبحث في نشأة الكون ، والسبب في هذا أنه يمكن دراستها بسهولة في مكان آخر وأن مجموعة التفاصيل المتضمنة سوف تغطي على المسائل الرئيسية . ولنفس السبب سيكون هذا أن نعين مصدر أفكار ليوقبوس (Leucippus) الرئيسية عندما نصل إليها ، وأن نتخذ نظريته عن نشأة الكون نقطة بداية ، وهي الأساس الذي كان على معتققي النظرية الذرية أن يبناؤا فوقه . ويعطينا ديوجينيس (Diogenes) تقريراً كاملاً عن الآراء الرئيسية عن خلق العوالم ويؤكد هذا ببعض التفاصيل ملخص عن جزء من نظام العالم الأعظم ، الذي تبقى لنا ، وملاحظات قليلة عند الرواة . ولأنه يعبر عنه جواباً في مصطلحات عصر متأخر ، ولكنه بلاشك يحتفظ بأفكار ليوقبوس (Leucippus) بدقة كافية ، ويوجد هنا وهناك آثار متضمنة لما يجب أن تكون قد كانت عليه لغته حينها :

و يقول أن الكل لانهائي ؛ وأن جزء منه ملء وآخر فارغ ، وهذه هي العناصر . ومن هذه يتكون عدد لانهائي من العوالم فيه تنحل . وتنتج العوالم على هذا النحو ؛ إن أعداداً هائلة من الذرات من كل الأنواع والأشكال تنقل بانفصالها من اللامتناهي (κατ' ἀποτομήν ἐκ τοῦ ἀπειρου) إلى فراغ عظيم : فهي تتجمع سوياً وتتكون في دوامة (δίνη) واحدة ، فيها ترتطم كل واحدة بالأخرى وتدور في طرق شتى ، وتفصل ، الشبيه ينضم إلى الشبيه وعندما تفقد قدرتها على الدوران في توازن بسبب الزاحم ، تتجه الأجسام الناعمة إلى الفراغ الخارجى ، كالوكانت أمتصت إلى الخارج ؛ لكن البقية تظل سوياً وتغوده تشابكة ، توخذ حركاتها كل بالأخرى وتتكون نوعاً من الكتلة المركبة الدائرية الأولى :

وتقف هذه الكتلة بعيدا كغشاء من نوع ما . محتويا في ذاته على ذرات من كل الأنواع . وحينما تدور بفضل مقاومة المركز ، يصبح الغشاء رقيقا في كل جوانبه ، حينما تنساب الأجسام المتلاصقة سويا باستمرار بسبب الإيصال خلال الدرامه . وهكذا تخرج الأرض إلى الوجود ، عندها تبقى الجزئيات ، التي انتقلت ناحية المركز ، سويا . ومرة أخرى يزداد الغشاء المحتوى ، وحينما تنفصل الأجسام الخارجية وتندمج إليه : وحينما تتحرك في دوامة ، فإنها تضيف إلى نفسها كل ما تلبسه . فبعض هذه الأجسام ينسجم ويصنع كله مركبة ، تكون في بداية أمرها مائبة وطينية ، لكنها بعد ذلك تصبح يابسة ، حينما تدور مع دوامة النسق الكلى ، وبعدها عندما تشتعل ، فإنها تكون المادة للأجرام السماوية .

عند هذه النقطة تستمر الرواية في تناول المسائل الفلسفية ومواجهة أرضنا والنتائج المترتبة في فقرة من الأفضل أن نفردها حديثا منفصلا ، وبعد ذلك يصل إلى النتيجة : وتماما مثل خلق العوالم ، هكذا يحدث نموها ونقصانها وانتهائها طبقا لنوعها من الضرورة ، لكنه لا يوضح لنا ماهية ذلك .

هناك نقاط كثيرة في هذه الرواية تتطلب تعليقا ، فإذا كان في الإمكان الحصول على فكرة واضحة لنصور ليوقبوس (Leucippus) ، فإن ذلك سيضع أساسا متينا لفهم النظريات المتأخرة . تشتق الفكرة الكامنة للكل ، اللانهاى بأنه يحتوى على عنصرين ، المملوء ، و الفارغ ، بالتأكيد بشكل مباشر من المبدأ الاصلى للنظرية الذرية ، ولأنه لمن الواضح تماما أن هنا ، يعتبر الفارغ ، هو ذلك الذى يكون ، حيث لا توجد مادة ، ويكون العنصران ، متناهين بالتبادل . ولكن يجب أن نتذكر أنه بسبب الحركة الأبدية للذرات ، تبادل المملوء ، و الفارغ ، مكانيهما باستمرار : سيصبح المكان الذى كان مشغولا في لحظة ما فارغا في اللحظة الأخرى والعكس تماما . ويتبع ليوقبوس (Leucippus) هدى جميع الفلاسفة

السابقين فيما خلا هيراقليطس (Heraclitus) وبارمنيديس (Parmenides) في الإعتقاد بأن «عالمنا» ليس فريداً ، لكنه واحد من كثير ، وحقا واحد من عدد لانهاى من عوالم متشابهة . وسيكون ذلك بالنسبة إليه استنباطا طبيعيا من لانهاية الذرات والمكان : وليس هناك سبب لماذا يكون على الذرات أن تتجمع لتكون عالما في وقت ما أو في جزء ما من المكان أكثر منها في وقت آخر وزمان آخر : لكن الفكرة تشكل جزءا من رواية نشأة الكون ، ونجدها فعلا عند أناكسياندر (Anaximander) . أما النقطة التالية فهي غريبة وتبين تمسك ليوقبوس (Leucippus) الشديد بالتقليد . ويدعو أنه إعتنق الفكرة القائلة بأنه في الاصل تحركت الذرات في مكان فارغ متحدة في كتلة من مادة يسميها «اللانهاى» (Τὸ ἀπείρητον) . وليس هذه الفكرة اللامتناهية بالتأكيدها جوهرية للنظرية الذرية ، فإنها بحق غير مقبولة لديها ، لأن الذرات في حالتها ما قبل الكون يتصورها الإنسان بشكل أكثر طبيعية إلى حد بعيد ، كما هو الحال في النظريات المتأخرة ، متناثرة بحرية خلال كل المكان اللانهاى ، لكن ليوقبوس (Leucippus) بلاشك رغب في ربط نظريته الجديدة بأراء سابقة . وأن يستعيد بحق كل من تصور أناكسياندر (Anaximander) «اللانهاى» و«مزيج» أناكساجوراس (Anaxagoras) اللاحث . فلا أقل ، فلن يكون الصواب أن تصور كتلة ليوقبوس (Leucippus) الذرية كلاء (plenum) جسمى كامل : وحق في حالته الاصلية هذه لا يجب أن يكون هناك مسافة من «الفراغ» بين ذرة وذرة وكذلك الحركة . من هذه الكتلة المتراكمة يحدث من وقت إلى آخر أن «ينفصل ويهوى في فراغ عظيم» عدد هائل من الذرات ، وهو جزء ، حتى الآن مكان خال ، لهذا صالح

لخلق عالم . عند هذه النقطة يفترض إختيار ديوجينيس (Diogenes) للكلمات أنه يقتبس كلمات ليوقبوس (Leucippus) ذاته ومرة ثانية تذكرنا فكرة تفتت كتلة الذرات ، بانفصال الاضداد ، عند أنا كسياندر (Anaximander) من « اللانهاى ، وباقتراب أكثر بانفصال « البندور » فى نظرية أنا كساجوراس (Anaxagoras) . وعندما أصبحت النظرية الذرية أكثر تحررا من التقليد ، إختفى أيضا هذا التصور المترتب « اللانهاى » .



إن فكرة « الدوامه » (*stvn*) هى خاصية المدرسة الذرية فى كل مراحلها ، لكن الرواية التى أعطاها ديوجينيس (Diogenes) عند تكوينها وتطورها عامضة . وسيكون من الأفضل أن نتناول بعض الصعوبات التى تسببت فى إبرازها فى ضوء نظريات ديموقريطس (Democritus) ؛ لكن الصورة العامة يمكن إلقاطها . أما تصور « الدوامه » فهو فى الحقيقة موجود فعلا عند أنا كساجوراس (Anaxagoras) ، لأن عنده كانت الحركة الدائرية هى التى أوصاها « العقل » فى الأصل بأجزاء « المزيج » ، والتى حوفظ عليها بعد أن كانت قد قطعت لتكون عالما . تستمد الفكرة بلا ريب من المظهر الفعلى للسماوات على إعتبارها المظهر الداخلى للفلك الأجوف ، الذى تتحرك فيه الأجرام السماوية فى دوائر .

وبالنسبة لعل « الدوامه » — أى السبب ، أعنى ، لماذا يكون على هذه السكتة من الذرات أن تكون حركة دائرية ، إستطاع ليوقبوس (Leucippus) للمرة الثانية أن يقول فقط ، وذلك إذا كان حقا قد حدد سببا على الإطلاق ، أنها « الضرورة » ، وهى التى يحتمل أن يكون قد عنى بها هنا أيضا ليس القوة العشوائية بل العملية الطبيعية للعلل والمعلول . وتتحرك الذرات طبقا لقانون خاص بوجودها

سوف يكون عليها أن تتحد في فراغ في كل أنواع التشكيلات وقد تكون واحدة من هذه « دوامة » : فإذا كانت كذلك فتكون النتيجة « كونا » .

فإذا تكونت « الدوامة » مرة فيحكم تمييز أربع مراحل بوضوح في المرحلة الأولى تؤثر حركة « الدوامة » جميع الذرات بشكل منسجم ، ولكنها تظل محتفظة بمركنها الأصلية أيضا وتدور « مرتطة » دائرة في كل الأشكال والطرق . ويعبر عن النتيجة العامة بمحدود مألوف في علم الكون عند أنا كساجوراس (Anaxagoras) : « تفصل » (διακρίματα) الذرات و « ينضم الشبيه إلى الشبيه » . والآن فإن المعنى واضح لأننا كساجوراس (Anaxagoras) بشكل كاف : « فالشبه هو للجوهر ، فتتخذ البذور المتشابهة في جوهرها الغالب خارجة من « المزيج » وتجتمع سويا : ولكن ماذا يمكن أن يعنى هذا بالنسبة لفلسفة المذهب الذري ، الذين تجانست جزيئاتهم جميعا بشكل تام في جوهرها ؟ فلا بد الإشارة أن تكون للنقاط الوحيدة التي يمكن أن يكون فيها اختلاف بين الذرات ، باعتبار كل على حدة ، أعنى ، من ناحية الشكل والحجم . تتجمع تلك الذرات ذات الشكل المتشابهة : إلا كثر كبرا مع الأ كثر كبرا . والأصغر مع الأصغر . ويستخرج التصور بوضوح التوضيح المشهور الذي يعزى إلى ديموقريطس (Democritus) ، لكن من المحتمل أنه كان شائعا بين فلاسفة الذرة : « لأنه بين الحيوانات أيضا تتجمع القطعان المتشابهة مع شبيبتها » ، الأيام مع الأيام ، وطيور أبي منجل مع طيور أبي منجل وهكذا دواليك بالنسبة للحيوانات الأخرى : وبالمثل في حالة الأشياء الغير الحية ، كما نرى في حالة البذور في الغربال والحصى على الشاطئ : « لأنه في دوران (δῶρος) الغربال تنظم بذور الباقلاء في معزل مع بذور الباقلاء وبذور الشعير مع بذور الشعير والقمح مع القمح ، وبحركة الأمواج تدفع الأحجار الكبرى إلى نفس المكان

مع أحجار أخرى كبيرة والأحجار المستديرة مع المستديرة كما لو كان التشابه بينهما قوة جذابة ، إن الإشارة في المثل الأخير إلى الحجم والشكل على أنها العناصر المعينة واضح ، وهناك مشابه تماما إلى المعلول الأول للدوامة .

أما المرحلتان الثانية والثالثة فهما أكثر صعوبة في فهمهما ، ولهكنها ليسنا ، كما أعتقد ، مختلطان حقا في الفكر . كانت الذرات في حركتها الحرة الأصلية خارج الدوامة ، في توازن ، (ισύρροτα) ؛ أى أن ميلها إلى الحركة في اتجاه واحد ، كما بين برنيث بكل وضوح ، مساو تماما لميلها إلى الحركة في أى اتجاه آخر . لكن الاتجاه الموحد الآن للدوامة قد أنتج تراخا (πελῆθος) ، الذى من شأنه أن يعوق الممارسة الحرة للحركة الأصلية في كل الاتجاهات . فتكون النتيجة أن الذرات الدقيقة ، أى الأصغر ، بالتصور للذرى المميز المستخدم لشرح كل حركة إلى أعلى ، تحشر بين الذرات و تصفط إلى الخارج ، إلى الفراغ الخارجى . أما الذرات الأكبر فتختلف و تبقى سويا ، فبتشابهها وتوحيد حركاتها (συγκатаτρέχουσιν) ، تشكل نفسها في الجسم الكروى الأول ، . ففي نهاية المرحلة الثانية يجب علينا إذا أن نتصور الدوامة ، على أنها مملوءة بإحكام أكثر أو أقل بهذه الكثافة من الذرات الأكبر ، التى تفصلها بكل تأكيد مسافات من الخلاء ، محتفظة كل بمفردها بشئ من حركتها السابقة في كل الاتجاهات ، ولكن جميعها تتأثر بالحركة الدائرية الفريدة للدوامة ويصف ليوقبوس (Leucippus) هذه الكتلة وصفا منمقا على أنها « غشاء » (δμην) ، ويقف بمزل (ἀφιστασθασιν) كتشكيل فردى وسط الحركة العفوية للعالم المحيط : فهى تحتوى في ذاتها على ذرات من كل حجم وشكل .

أما في المرحلة الثالثة فإن مهلول الحركة الدائرية يصبح أكثر تحديدا ، ولقد

صنع النقد الحديث كثيرا في توضيح مفردات روايتنا الشديدة الغموض . وكما يخبرنا أرسطوطاليس (Aristotle) ، أن تصور الفلاسفة الذين تكلموا عن الدوامية ، على غرار دوامة ريج أو ماء . من هذا تلى نتيجتان : في المحل الاول يجب أن نتصورها كحركة أفقية ، وليست رأسية ، حتى أن الحركة من المركز إلى الخارج أو العكس ليست حركة د إلى أعلى ، أو إلى أسفل . . وفي المحل الثاني ، يجب ألا نتصور أى منها كتجمع من ذرات غير مترابطة ومستقلة أو قطع صغيرة من مادة مركبة ، تحركها في دوران قوة خارجية ، ولا على الجانب الآخر كمتلكة لارتباط أو صلابة كاملين لإدارة عجلة أو طبق صلبين . فأجزاؤه المكونة مستقلة بمعنى أنها على الدوام تتقاطع بالتبادل بمسافات من مكان فارغ ، ولسكنها متصللة بناء على تماس (εμπλαوص) ذرات متجاورة تبقى خلال الدوامية . وفي كليات أخرى إن الكتلة د السكرية ، جسم دوار بنوع من الليونة التي تنتمي ، مثلا ، إلى عجلة مصنوعة من درع حديدي — وحتى هذا حقا سيكون أيضا تصويرا متزمتا وتعطى فكرة الدوامية المائية أفضل فكرة . وكون هذا على هذا النحو فإن الحركة الدائرية أسرع وأقوى عند الحافة الخارجية ، وهناك من المستحيل على أى ذرة أو نواة ذرية أن تقاوم الدوامية . وبفضل سلسلة الذرات المتجاورة تثقل الحركة من الحافة الخارجية إلى المركز ، ولكن كلما كان وازداد إلتراها من المركز كلما أصبحت أكثر ضعفا وبطءا : وعند المركز ذاته توجد إمكانية حدوث مقاومة ، تامة للدوران . وكما قد تكون عليه إذا حالة العصي بعد إلتاقها في دوامة مائية ، تميل الذرات الأكبر والنوى الذرية الأكثر صلابة التي تكونت الآن طبقا لنسبة حجمها إلى التجمع اتجاه المركز : ويعطيهما القدرة على مقاومة الدوامية ونجدها تتجمع حيث تكون المقاومة في غاية السهولة . وتترتب على ذلك نتيجتان . من جهة يرق الجزء الخارجى من الغشاء ، حيث تترك فيه فقط تلك الأجسام

« الأذق » ، و « الأصغر » ، الى نبذل أقل مقاومة والتي تحملها الدوامة ، ومن جهة أخرى تصبح السكتلة الثابتة نسبيا في المركز أكثر وأكثر تماسكا وتكون ماقدا يوصف لأول مرة « بالأرض » . ويبرز الآن تمييز محدد بين الجسم المركزي هذا و « الغشاء » الخارجى ، الذى يصبح مع ذلك مستقلا بشكل محدد في خاصيته ووضعه ، على الرغم من كونه على اتصال به على الدوام بسبب « التجاور » ، الذرى .

تختص المرحلة الأخيرة فقط بتطور « الغشاء » الخارجى ، فهو لا يستقبل مزيدا من الإضافات من داخل الفلك وهو في ذاته يحق مغلغل كلية ، محتويا فقط على « أدق » الأجسام : ولكن في أثناء دورانها تجذب « أجساما » — للمرة الثانية من المحتمل ، ذرات ونوى ذرية — من السكون الخارجى . وتدخل هذه في دوامة ، وباتحادها في مركبات الواحدة مع الأخرى ، تكون كتلا متضخمة ، التى عندما تجف بالتدريج وحتى عندما تشتعل بسبب سرعة الدوامة . تصبح الجواهر النارية للشمس ، والقمر ، والنجوم . عندئذ يكمل السكون ، ويبرز « عالم » كما نعرفه ، ولا تصنيف الرواية ، كما كان من الواجب أن يكون قبلا . يعتقد ليوقبوس (Leucippus) أن المسافة بين الغشاء الخارجى والأرض تمتلئ تماما ويكون الهواء المتداخل حلقة الوصل .

* * *

في نشأة السكون عند ليوقبوس (Leucippus) يوجد ، كما لوحظ بالصدفة ، أوجه كثيرة تعيد إلى الأذهان آراء أناكساجوراس (Anaxagoras) بل أنها تعود إلى التأملات الأولى للفلاسفة الإيونيين . وقد يسمى بحق « رجعية » ، بمعنى أن ليوقبوس (Leucippus) رغب هنا ، كما هو الحال في مواضع أخرى في أن يربط نفسه عن كثب بتقليد فلسفى سابق . ولكن من الواضح بالتاكيد أنه بكل

هذه المحافظة لاستطاع أن يقدم عملية خلق العالم في الدوامه بطريقة هي في جوهرها خاصة به ، تبلورت بشكل طبيعي من مجادلاته الرئيسية وبذا لاكتسبت تماسكا وخاصة علمية لم تمتلكها أبدا من قبل . ولم تعد الدوامه بلاعلة ، شكل مفروض من الحركة ، ولكنها واحدة من الدوامات الكثيرة التي تنتج بشكل طبيعي من الحركة الذرية الحرة ؛ ولم تعد معلولاتها عشوائية ، لكنها مستنبطة بدرجة عالية من التخيل الدقيق من معلومات خاصيتها : ويعزى الان لانضمام « الشبيه الى الشبيه » وتجمع جنينيات الارض الكبيرة في المركز ، والدفاع الجنينيات الاثيرية الخفيفة الى الحافة الخارجية الى « ضرورة » التي هي ليست قوة خارجية ، بل الظهور الطبيعي للتأهيل . وتتميز أصالته ليس بتخيل جديد تماما ، بل بتشكيك الآراء السابقة يدعم بها موقفه الرئيسي ، ويشرحها بواسطة . وقد يلاحظ أولئك المهتمين بسبق الافكار الحديثة تشابها متميزا في جملتها للتصورات الرئيسية « للفرض الغامض » ، وسيواجهون مرة ثانية بفكر جفاف أو اشتعال الاجسام الصلدة بسبب معرفة حركة الدوامه . وباختصار ليست نشأة الكون عند ليوقبوس (Leucippus) محاولة للخروج على التقليد السابق ، بل لتوفيق ذلك التقليد مع ظروف جديدة . وهي تدل على قدرة ملحوظة جدا على التكيف وهي ليست خالية من النظرة النبوية .



يمكننا الآن أن ننقل إلى تفاصيل العالم المكونة على هذا النحو وهي التي انبثقت في الغالب من القسم الصغير من رواية ديوجينيس (Diogenes) التي سبق حذفها : « إن مدار الشمس هو أبعد المدارات طرًا ، في حين أن مدار القمر هو أقربها إلى الأرض ، أما مدارات الأجرام السماوية الأخرى فهي واقعة بين

هذين المدارين . ويشتهل الجميع طبقا لسرعة حركتها ، وتستمد الشمس أيضا اللهب من النجوم ؛ ولكن للقمر نصيب صغير من النار . وتكسف الشمس وتكسف القمر (ويحدث طمس البروج السماوية) نتيجة لميل الأرض في إتجاه الجنوب ؛ وتكون المناطق الشمالية على الدوام تحت الثلوج وتصبح باردة ومتجمدة . ونادراً ما تكسف الشمس في حين أن خسوف القمر يحدث باستمرار لأن مداريها غير متساويين . فالأرض إذن هي مركز العالم . ولقد اعتقد جميع الفلاسفة الأوائل في فكرة مركزية الأرض ، فيما عدا الفيشاغوريين ، الذين لمعتقدوا في ناركبرى ، في المركز . ولم يعارض ليوبوبوس (Leucippus) التخليد العام ، وبوضعه الأرض في المركز استطاع أيضا أن يشرح كيف أنها كانت مشبعة بواسطة مقاومة المركز ، وعلى هذا فبكونها ثابتة لا تتحرك تظل صلبة ورطبة . وفي مدارات على مسافات مختلفة من الأرض دارت حول القمر ، والنجوم ، والشمس . ويعتبر هذا تناقض مباشر مع النظرة التقليدية ، التي وضعت مدار النجوم خارج مدار الشمس ، لكن أناكسياندر (Anaximander) لمعتقد فيها ، وسبب تبنى ليوبوبوس (Leucippus) لها كان لاشك فيه لدرجة أنه يجب أن تكون مشتعلة تماما ويجب على ذلك أن توضع حيث تكون سرعة الدوامة على إشددها ، على إعتبار أن الشمس تعطي ضوء أكثر مما تعطي . يتضح من نظرية الخسوف والكسوف ، كنتيجة لمرور الشمس والقمر خلف الأجزاء الشمالية المرفوعة للعالم ، أن أعتبرت جميع المدارات الثلاثة أفقية مع الأرض وليست عمودية ، كما كان متصورا في العادة : فن الضروري لهذا السبب أن يتخيل الدوامة واقعة في مسطح أفقى . ولا يوضع تمييز بين النجوم الثابتة والسكواكب بالرغم من أن هذا من جهة أخرى كان قد لوحظ منذ وقت طويل . ولا يمكن بسهولة تفسير التقرير الذى يقول أن الشمس أيضا تشعلها (ερεουργοισα) النجوم ، ولكنه

لم يقصد به بلا ريب تفسير لمعانيها الفائق ، ومن المحتمل أن يكون على صلة بوجهة نظره الذرية العامة : وبالضبط كما يمسك د الغشاء ، جزيئات من الخلاء ليكون وقوداً للأجرام السماوية بشكل عام ، وهكذا فن المسلم به فإن الشمس في مدارها جذبت النار من النجوم المجاورة — ولكن للفكرة لا تنضح بدون شرح أكثر بما لدينا . لا تحصل القمر بوضوح على ضوءها من الشمس ، حتى كما كان أنا كسياندر (Anaximander) قد اعتقد ، لكن ببساطة لديها د نار أقل ، . وهناك كثير من السداجة في كل هذا على ما يبدو ، لكن من الممكن لرواية أكل لأسباب ليوقبوس (Leucippus) أن توضح السبب في تراجعاً في أمثلة كثيرة جداً إلى الأفكار التي عفى عليها الزمن . كما إن فكرته عن شكل الأرض ووضعها وتناجها تعتبر أكثر صبيانية تقريباً . فشكل الأرض ذاتها مثل د الطلبة ، ، أى أنها ذات شكل منبسط وهو ما ربطه نوعاً ما بالرق (tambourine) : لقد كان شكل الأرض على الدوام مسألة تقليدية . للخلاف بين الماء السكون ، ويعود ليوقبوس (Leucippus) مرة أخرى لفكرة أنا كسياندر (Anaximander) ، الذي وصف الأرض بأنها د كطبلية ، ، إنحدرت إلى أعلى نحو الشمال وإلى أسفل نحو الجنوب ، لأن الجو في الأجزاء الجنوبية كان دافئاً وعلى هذا فهو رقيق في نسيجه ، حتى أنه في الشمال بارد ومتجمد ، وعلى هذا أكثر صلابة وأفضل قدرة على حمل الأرض : فالفكرة للمرة الثانية بدائية . ولكن ليوقبوس (Leucippus) يحاول أن يؤيدها وذلك فيما يتصل بنظرياته الذرية والكونية العامة . وإلى إنحدار الأرض هذا يعزى كسوف الشمس وكسوف القمر ، اللذان يحدثان عندما يمران خلف المناطق الشمالية ، وبالمثل تبدو دورة البروج السماوية معتمدة لأن السبب في ذلك بوضوح هو أن الأرض ذاتها منحدرية بالنسبة له : كان أنا كسيانيس (Anaximanes) قد استخدم فعلاً نفس الفكرة لتفسير الليل ، لكن أنه كان على ليوقبوس

(Leucippus) أن يلجأ إلى الفكرة القديمة عن الكسوف والخسوف فهذا أكثر وضوحاً حيث أن كلا من إمبادوقليس (Empedocles) وأنا كساجوراس (Anaxagoras) كانا قد فسراهما على نحو صحيح . فخسوف القمر إلا أكثر تكراراً يعزى إلى إقتراب مداره الشديد مع الأرض وبالتالي قهره النسبي .

كذلك ناقش ليوقبوس (Leucippus) بدون شك الظواهر الميتورولوجية بطريقة الفلاسفة الأول التقليدي . لسكن كل ما تبقى لنا هو تفسيره للوعد ، الذي يعتبر ذو أهمية بصفة رئيسية لأنه يختلف بشكل يميز عن تفسير ديموقريطس (Democritus) : « عندما تسقط النار التي تمسك في السحب السكيفة جداً ، تنتج ضربة عالية من الرعد » . مرة أخرى يأتي هذا الاعتقاد البسيط من أنا كسياندر (Anaximander)

بالمقارنة بروعة وأصالة نظرية ليوقبوس (Leucippus) الذرية الرئيسية ، تبسـد فلسفته عن الكون غيبية للظن وينقصها الإستقلال . فهو لا يظهر تمسكه للمتطرف في إحتفاظه بنظريات المفكرين السابقين فحسب ، بل ، وذلك على أى حال في تفاصيل نظامه العالمى ، تحفظه المتعمد في إغفاله للأفكار الحديثه وعودته إلى أفكار أنا كسياندر (Anaximander) وأنا كسيانيس (Anaximanes) التي عني عليها الزمن . ويعتقد برنيت (Burnet) حقاً أن فاسفته الكونية كلها تقوم أساساً على الأفكار الايونية وسوف تفسر على أساس أن ليوقبوس (Leucippus) كان غير راغب في قبول فلسفة كونية من الإيليين ، الذين كانوا ، وذلك بالرغم من أن آراءهم كانت مختلفة جداً عن آرائه ، قد إقترحوا عليه مع ذلك الفلاسفة الذرية ، ولرغبته في جعل نظرياته مختلفة باستمرار عن نظريات أصحاب مذهب الكثرة ، دفع بالضرورة إلى العودة إلى آراء الايونيين . لكن من المؤكد ، إذا

كان للتحليل الذى سبق أن أعطيناه أن يكون صحيحا ، يجب علينا أن نميز تمييزا كبيرا بين النظرية الرئيسية لخلق العالم والتفاصيل الفلسفية المترتبة. فى الأولى ، بالرغم من أنه ليس هناك شك كثير يقترح ، ويعتزم اقتراح ، الآراء الايونية ، فن المستحيل إنكار إما العلاقة الوثيقة جدا لنسق ليوقبوس (Leucippus) بنسق أنا كساجوراس (Anaxagoras) ، أو العبقرية التى كيف النظريات السابقة لتناسب الأوضاع الجديدة للنظرية الذرية. أما فيما يتعلق بالنظرية الرئيسية ، فقد يكون من الأصوب القول بأن ليوقبوس (Leucippus) ، تماما كما حدث فى نظريته الذرية ذاتها ، رغب فى أن يظهر كوسيط بين سابقيه . وبني بالتالى رواية قصد من كثير من تصوراتها أن تذكرنا بأراء الفلاسفة الاول ، أصحاب مذهب وحدة المادة وعلى الاخص أنا كساجوراس (Anaxagoras) . ولكن مع كل ذكرياتها تصور الكل مباشرة على أساس نظريته الذرية ، وكلها ازداد بحثنا فى التفاصيل وثوقا كلما ازدادت النظرة العاحصة التى استنفذت بها بحثا وضوحا : فمن المؤكد أن تكون قد بدت للتقاد بدون مبرر فجأة ، لأنها لم تكن قد فهمت فيها كاملا . لكن تفاصيل نسق العالم تقف سويا على مسطح مختلف وغالبا ما تظهر عمى هو بالتأكيد لا يستحقه ما تبقى من نظرياته . فهو ليس فقط يفض الطرف عن نظريات الفيثاغوريين الذين ، بتركهم فكرة مركزية الأرض للعالم ، كانوا قد حققوا تقدما فى العلم يمكن مقارنته فى العالم القديم بالنظرية الذرية ذاتها فقط ، لكنه ، وذلك ما هو أكثر جدية فى ضوء أفكاره عن الخلق ، لا يستخدم على الإطلاق نظريات إمبادوقليس (Empedocles) وأنا كساجوراس (Anaxagoras) البعيدة النظر فى الغالب . من الصعب حقا أن يبرر هذا العمى ، لكن التاريخ التالى للفلسفة الذرية قد يقترح أن التفسير الحقيقى هو أنه بينما كن

- ٢٢٦ -

إهتمامه الأول في المبادئ الأولى للنظرية الذرية وفي الإطارات الرئيسية لعلم
السكون ، فإنه كان غير مكثرت نسبيا بالتفاصيل الفلسفية ، وكان قائما بقبول
الأفكار الشعبية الشائعة بدون اعتبار لتخمينات معاصرة الجادة جدا : فليس
هناك آثار نافذة لموقف مماثل لدى كل من ديموقريطس (Democritus) وإبيقور
(Epicurus)

٥ - النفس ، الإحساس ، ونظرية المعرفة

لقد وصلتنا ملاحظات معينة وذلك فيما يتعلق بنظريات ليوبوبوس (Leucippus) عن علم النفس والميتافيزيقا — إذ أجاز لنا استعمال المصطلحات الحديثة . ففي كل حالة نجده مقرونا بديموقريطس (Democritus) ومن الصعب بقليل معرفة إلى أى حد قد تعزى الآراء في حقيقة أمرها إلى الأخير على الأرجح ؛ وقياساً على أجزاء النسق الأخرى ، حيث توجد لدينا معلومات أكثر وضوحاً ، ربما من الأسلم أن نعزو إلى ليوبوبوس (Leucippus) الإطار الأول للأفكار التي توسع ديموقريطس (Democritus) بالتالي في شرحها .

كان الفلاسفة الأوائل قد تصوروا النفس (*ψυχή*) على أنها علة الحياة في الجسم ، وكذلك بعد أن بدأوا التفكير في الموضوع ، كعلة الإحساس . لقد اعتبروها موزعة على الجسم وأنها بالتأكيـد وجود مادي تماماً ككل شيء آخر . لذا كانوا من البداية مهتمين بمناقشة الجوهر الذي تتكون منه . لقد وصفها أناكسيماندر (Anaximander) ، ولا ندرى لأى سبب ، على أنها د كالهواء ، (*ἀπείρονης*) ، وصرح أناكسيمانيس (Anaximanes) ، الذي كان يود بلا شك أن يربط النفس بالجوهر الأولي ، مؤكداً أنها د هوائية ، (*αἰρ*) . ولنفس السبب سماها هيراقليطس (Heraclitus) وزفيراً (*ἀνὰ θυμῶν*) ، وهي الكلمة التي وصف بها مرور كل الجواهر الأخرى في النار الأولى . وكان أناكساجوراس (Anaxagoras) قد تراجع عن الفكرة القديمة بأنها كانت د مثل النار ، ولكنه ليوبوبوس (Leucippus) عاد إلى فكرة هيراقليطس (Heraclitus) بأنها كانت ناراً . إن سببه ميز ودال على الطريقة التي لام بها بين الأفكار السابقة وبين نظريته العامة: لقد تكونت النار من ذات فلسفية ، وقرر ليوبوبوس (Leucippus)

أنها يجب أن تكون الذرات الفلكية أيضا هي التي صنعت النفس : « لأن » إيقاعات ، من هذا النوع يمكنها بغاية السهولة أن تنفذ خلال كل شيء . ويمكنها أن تحرك أشياء أخرى بينما هي نفسها تتحرك ، فالفكرة ساذجة ، ولكنها عبقرية . إن الشكل الفلكي هو أقل الاشكال قدرة على البقاء في ثبات وعلى هذا فهو أكثرها قدرة على التحرك : فالنار في العالم الخارجي والنفس في داخلنا هي أكثر الأشياء المتحركة التي نعرفها : لذا من الواجب أن يتكون كلاهما من ذرات فلكية وأن تتشابه في الجوهر . زد على ذلك ، أنه لا يمكن لشكل فلكي أن يحرك نفسه فقط بل أيضا يحرك أي شيء قد يكون من ضمن محتوياته : فذرات النفس الفلكية الموزعة على الجسم والمتدحرجة هنا وهناك في شكل دائري تحرك الاطراف ، تماما مثلما سيحرك المرمر دمية صغيرة ، وبهذه الطريقة إنما النفس هي التي « تعطي الأشياء الحية قدرتها على الحركة » . تبدو المادية الشديدة للفكرة غريبة علينا ، ولكن إذا سلطنا به مرة ، يصبح الاسم تدلال دقيقاً وقدّر له أن يحتفظ بمكانته عند ديموقريطس (Democritus) .

لقد حفظ أرسطوطاليس (Aristotle) نظرية أخرى لليوقبوس (Leucippus) مثيرة على حد سواء : فلقد اعتقد « أن التنفس هو حد (ēpos) الحياة » - أي ، أنه عندما يتوقف التنفس ، تتوقف الحياة تبعاً لذلك . « لأنه عندما تضغط المادة المحيطة أجسامنا سويا وتعصر إلى الخارج ذرات ذات الشكل الذي يسبب الحركة في المخلوقات الحية لأنها حتى بذاتها لا تستطيع على الإطلاق أن تظل ثابتة (أي : الذرات الفلكية) ، تأق المساعدة من الخارج عندما تدخل عن طريق التنفس ذرات أخرى من نفس النوع . لأن هذه أيضا تمنع تلك الموجودة بالفعل في الكائنات الحية من الانفصال خارجا ، وذلك بالمساعدة التي تضغطها وتقلصها . وهي تعيش طالما كانت قادرة على عمل هذا ، .

تأتى الفكرة العامة عن أهمية التنفس للحياة بلا شك من إمبادوقليس (Empedocles)، ولكن مرة ثانية غير ليوقبوس (Leucippus) بطريقة فذة فكرة عمليتها ووظيفتها على خطوط ذرية . يتصور الواحد علاقة الجو المحيط بالمخلوق الحى كمواز بشكل وثيق لعلاقة العالم الخارجى بالعالم المخلوق : إنه فى الحال منبع للإمداد وخطر . فالجسم فى كل آونة معرض للضربات ، التى تميل الى تعطيله وده تعصر الى الخارج ، ذرات من بنيانه ، ذرات النفس الفلكية والذرات الأخرى كذلك . ولكن لآمد طويل يستطيع بالتنفس أن يدخل إمدادات جديدة من ذرات النفس ، التى لا تضيف الى حيوتها وتحافظ على قوة حركتها فقط ، بل أيضا تقوم كإصدام لتلك الموجودة بالفعل فى الجسم ضد الهجمات المستمرة . لكنه إما عن طريق ضربة مفاجئة ما ذات قوة فائقة ، أو بانعكاس تدريجى فى مدد الذرات النسبية ، وتخرج الحياة من الجسم . إن الفكرة كلها هى تطبيق خاص وحريص لنظرية ليوقبوس (Leucippus) العامة عن النو ، والإضمحلال ، والفناء .

وتمزو المصادر الى ليوقبوس (Leucippus) أيضا بأنه إبتكر النظرية المشهورة عن الرؤيا ، التى كانت بارزة جداً فى النظرية الذرية . ومرة ثانية فإن إمبادوقليس (Empedocles) بالتأكيد هو المصدر . وسوف نتذكر أن نظرية إمبادوقليس (Empedocles) ، التى تقول أن الرؤيا كانت بسبب ملاءمة الفيوضات من الأشياء فى فتحات العيون ، الشبيه يدرك الشيء ، وقفت بمعزل عن التيار العام لأفكار الرؤيا ، فهى لم تعمل فى ذلك حساباً للصورة فى إلسان العين (εμφασις) كان ليوقبوس (Leucippus) بتبنيه للفكرة العامة القائلة بأن الإدراك يجب أن يكون بسبب الإتصال وأنه يجب لذلك أن يكون هناك "فيض" ، ما من الشيء إلى العين ، بفضل النظرية الذرية ، قادراً على تفسير ما هو هذا الفيض وربطه

بالصورة التي ترى في العين لقد قال أن « الصور » (εἰδωλα) تفيض ، وهي تتماثل في الشكل مع الأشياء التي تفيض منها ، بمعنى آخر ، الأشياء المرئية ، وتقع على عيون الأشخاص الرائيين وأن النظر ينتج بهذه الطريقة ، . وقد تناول هذه الرواية القصيرة بقليل من الإسهاب من معرفتنا العامة للنظرية الذرية . إن الفكرة التي اعتنقها ليوقبوس (Leucippus) عموما عن الفيض المستمر للذرات من الأشياء ، الماشقة أو المعصورة إلى الخارج بضربات خارجية وداخلية ، ممكنة أن يفسر دون صعوبة كيف كان بإمكان الفيوضات أن تنشأ . زيادة على ذلك ، استطاع الآن أن يبين أن هذه الفيوضات قد تحمل علاقة مباشرة للشيء الذي منه أتت : لأنها ، كما فسر بعناية أكثر مؤخرأ ، قد تكون في الحقيقة نوعا من فيلم ذري رقيق منبثق من سطح الشيء المرئي ، وعلى ذلك « مماثل له في الشكل » تماما . لقد تصور هذا الفيلم أو « الصور » ، على أنها تجتاز المكان المتداخل ، تدخل العين وبعدها تصبح ذاتها صورة (εἰκασία) عينية . لا زالت الفكرة حتى الآن فجأة : ولقد قدر لها أن تحذف وتعديل بشكل كبير بواسطة ديموقريطس (Democritus) ، ولكن أبيقور (Epicurus) ، وهو التواق لأن يترك فرصة صغيرة ما أمكنه ذلك لحظاً الإدراك ، عاد إلى فكرة ليست بعيدة كل البعد عن فكرة ليوقبوس (Leucippus) . يقال لنا باختصار أن ليوقبوس (Leucippus) فسر الحواس الأخرى أيضا كـ « تغيرات في الجسم » ، وقد نفترض أنه في حالتها أيضا بحث الأفكار الذرية الرئيسية عن طبيعة الفيوضات وعملها على الحواس . وأهم ذلك الإعتقاد المنسوب إليه بأن « الفكر أيضا يحدث عندما تدخل « الصور » من الخارج : لأنه لا الإحساس ولا الفكر يستطيعان الإمساك أي شيء .

فيما خلا « الصورة » التي تقع عليها ، . لقد كان تطابق عمليتي الإحساس والفكر ، كما رأينا ، شيئا تقليديا ، وورثها ليوقبوس (Leucippus) بشكل ميز وبحشها خلال

نظريته : لقد قدر د الصورة الفكرية ، أى تجرى خلال كل روايات النظرية الذرية ،
حاملة معها رأساً مادية بشكل جوهري لعمليات العقل والعادة المستمرة لاعتبار
الفكر نوعاً من الرؤيا ، . ومرة ثانية يبدو ليوقبوس (Leucippus)
موفقاً ورائداً فى وقت واحد.

. . .

ومن الصعب جداً أن نتحدث بالتأكد عن رأى ليوقبوس Leucippus
بشأن فعالية الإدراك الحسى ووسائل الحصول على معرفة حقيقية ، وقد يتوقع فى
ضوء نظريته أن الإحساس يتم لا عن طريق أى ملامسة أو اتصال مباشر بين
هدف ومدرك بل بواسطة الصور والقيوضات ، التى قد تغير فى عبورها ، حتى
إنه قد يساوره الشك فيما يتعلق بمعلومات الإدراك الحسى . وينسب الرواة إليه
بحق بالاشتراك مع ديموقريطس (Democritus) النظرية المحددة جداً بأن الصفات
المدركة بالحس توجد فقط د بالعرف νόμος أى بالظن (δοξή) وباحساساتنا
(πάθος) : لأنه لا شئ حقيقى مفهوم فيما خلا العناصر الأولى ، الذرات ، والخللاء .
لأن هذه فقط توجد بالطبيعة φύσει ، وكل ما عداها هى خواص (συμβεβηκότα)
هذه العناصر مختلفة الواحدة عن الأخرى طبقاً لوضعها ونظامها وشكلها . والآن
نحن نعرف أن هذا هو بالتقريب جداً موقف ديموقريطس (Democritus) توصل إليه
ك نتيجة لعملية طويلة من التفكير وتشمل شيئاً ما كالتيقن بين الصفات الأولية والثانوية .
ومن كل هذا ليس هناك أى أثر آخر فيما سجله ليوقبوس (Leucippus) ، وبدون أنه
أكثر شياً بكثير بالتنقية والتمييز الخاص جداً بديموقريطس (Democritus) والأقل
اعتياداً عند أستاذه . بالإضافة إلى ذلك ، لدينا تقرير أرسطو طاليس (Aristotle)
المحدد ، عندما يناقش أشكال الذرات ، أنه بسبب أن ليوقبوس Lencippus رأى
م ١٦ - ديموقريطس

التنوع اللانهائي للأشياء ، و د اعتقد أن الحقيقة تكمن في المظهر ، فإنه لسبب الاختلافات اللانهائية في الشكل إلى الذرات كذلك . وليس الموقفان بطبيعة الحال متناقضين ، وقد يكون ليوقبوس (Leucippus) قد تمسك شيئاً بنفس الموقف الذي وقفه أناكساغوراس (Anaxagoras) ، بأن الحواس كانت ، إذا ما أحسن استخدامها ، مرشداً أميناً للكشف عن الحقيقة ، ولكن لم يكن في مقدورها في ذاتها أن تعطي معلومات كاملة ودقيقة . مثل هذه النتيجة العامة قد تنسجم مع سابقه وقد تكون مصاحبة طبيعية لنظريته للحقيقة ، ويمكن حتى أن تكون قد قادت ليوقبوس (Leucippus) إلى التمييز بين وجود د إتفاق ، وجود د طبيعي ، ولكن أنه تمسك بأى نظرية محكمة من هذا القبيل ، كاتى تنسب إليه هنا ، يبدو غير محتمل . ومن جهة أخرى من المحتمل أنه كان قالماً بموقف عام وكانت التيزات الدقيقة بين هذا وذاك من عمل ديموقريطس (Democritus) .

٦ - خاتمة

لقد تخطينا النقاط الرئيسية في النظرية عند ليوقبوس (Leucippus)
ويبقى أن نكون خاتمة عامة بعض الشيء بالنسبة لقيمتها وأهميتها . وقد ينظر
إلى عمل ليوقبوس (Leucippus) إما بالإشارة إلى الماضي أو إلى المستقبل .
لقد كان هناك نقاش كثير حول مكانه في سلسلة المفكرين الأول والعلاقة الصحيحة
لنظريته بنظريات المدارس السابقة .

يستنتج أحدث كاتب إنجليزي (١) أن « فيما يتعلق بنظريته العامة عن التكوين
المادى للعالم ... فإنها اشتقت تماماً مصادر إيلية وفيثاغورية ، بينما كان علم الكون
المفصل بصفة رئيسية محاولة ناجحة أقل أو أكثر لجعل المعتقدات الإيونية الموزعة
في القدم تلائم النظرية المادية الجديدة هذه » . فإذا كان التحليل السابق صحيحاً
على الإطلاق ، فإنه يمكن أن يقال بأمان أن هذه النتيجة في كلا استدلاليها متينة
جداً . فإذا كان النقد الإيلي لنظريات الفيشاغوريين هو الذى قاد ليوقبوس
(Leucippus) بشكل منطقي إلى حل ذرى لما أمامه من مشكلات ، مع ذلك
كان الإطار الطبيعى كله لنظريته والرأى الذى تعنيه عن الأساس الفيزيقي للوجود
ميراثاً مباشراً من أصحاب مذهب وحدة المادة الإيونيين وأصحاب مذهب
الكثرة . من جهة أخرى بالرغم من أنه ظهر في تفاصيل علم الكون عنده تفصيلاً
متشعباً لمعتقدات أناكسياندر (Anaximander) المتقدمة ، إلا أن تصوره
الرئيسي « للدوام » والعملية التى بداخلها يأتى بها إلى الوجود عالم منظم لها صلة
أكثر وثوقاً بكثير بنظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) . وفي النهاية ، لنأخذ

(1) Burnet, *Early Greek Philosophy* 3. p. 349.

بلا شك في تأملاته عن علم النفس وعملية الإحساس لمباذوقليس (Empedocles) مرشداً له. وسيكون، فيما اعتقد، رأياً أكثر صدقاً عن ليوقبوس (Leucippus) أن لمتبره في جميع أجزاء نسقه كما فعل القدماء، كوسيط في مجادلة طويلة، استطاع أن يوفق المدارس المتعارضة بواسطة حل جديد للخلافات التي فرقت بينهم على هذا النحو وفق بين واحد، بارمنيديس (Parmenides) والإيليين و كثرة، أصحاب مذهب الكثرة بتصور مكان دائم. وهو المتجانس، مع أنه غير متصل، وواحد في جوهره، مع أنه ليس كذلك في امتداده. لقد أشبع النقد الذي كان الإيليون قد وجهوه إلى الفيشاوغوريين بإصرارهم على أن المادة كانت لا نهائية في امتدادها، وأنها وجدت في هيئة جزئيات لا نهائية، ولكنها كانت حق ذلك الوقت غير قابلة للتجزئة إلى ما لا نهاية. لقد رأى أن الحل الوحيد لطريق نظرية وحدة المادة المحدود كان هو التسليم بوجود مكان فارغ، ومع ذلك وافق بالاشتراك مع وحدة الأكثر تشدداً بأنه لم يكن حقيقة، أو وجوداً. بكل هذه الطرق لا يبدو مجرد الخلف المنطقي لمدرسة فريدة، الذي كان أتباعها في الغالب سلبين في ميلهم، ولكن الوارث والناقل لها جميعاً، الذي ذهب بتخمين واحد بعيد النظر إلى حد إزالة الصواب التي اختلفوا عليها. وإذا ما سئل ماذا كانت أعظم إسهاماته الإيجابية لتاريخ الفكر، فقد تكون الإجابة أنه قدم إسهامين: أولاً: تقديم تصور جديد للحقيقة التي أوضح كيف يجب أن ينظر إلى الجسم إذا اعتبرناه الحقيقة النهائية، وثانياً، سياقة نظرية الكثرة في تكوين العالم، وكانت أكثر إيجازاً بغير حد من نظرية أناكساجوراس وأصر في نفس الوقت على وحدة التجانس. لقد أعطى إجابة شافية بشكل كامل جداً لسؤال طاليس (Thales) الأصلي.

ولقد وضع للمستقبل خطوطاً كان يمكن لتأمل جديد ومثمر أن يتقدم عليها.

لقد وجد أساساً لفهم العالم المادى ، الذى كانت إمكاناته قد حلت تدريجياً فقط .
 لقد أسس المبادئ الرئيسية للنظرية الذرية وذهب إلى حد بعيد جداً ، على قدر
 حكمنا ، فى عمل تطبيقها بالتفصيل بالنسبة لطبيعة الجزيئات النهائية للمادة وطريقة
 لارتباطاتها وفى آرائه عن خلق العالم وبنائه . لقد ترك لمن جاءوا من بعده الكثير
 لى يقوموا به . فمن الواجب أن تتضمن تفاصيل النظرية ويسهب فيها ، ويجب
 على الفراغات أن تملأ ، ويجب أن تعمل تغيرات على نقاط كثيرة ، حيث كان تأمل
 ليوبوبوس (Leucippus) فجاً وغير كاف بشكل واضح . لقد كان على ديموقريطس
 (Democritus) أن يضع من افتراضه الفيزيقي شيئاً يشبه النظام الكونى ، وأن
 يبلور مبادئه الميتافيزيقية ويربطها - ولو حتى بشكل واه بفلسفة الحياة . ولكن
 مهما كثر ما أضافه خلفاؤه ، وبدلوا فيه وحسنوا ، فقد ظلت الإطارات الرئيسية
 للنظرية الذرية فى العالم القديم على الدوام هى تلك التى ألحقها لنا ليوبوبوس
 (Leucippus) بدون ذكر التفاصيل . لقد وضعت شهرة تلميذه العظيم غلالة على
 اسمه فى وقت متأخر ، ولقد ظهر ، عند ما أذاع نظرية ذرية للعالم ، بظهور المكاشف
 الحديث ، ولكن لا أقل من أن نقول أن ليوبوبوس (Leucippus) يستحق كل
 فضل يستحقه رائد مثله ، وأول مؤسس للنظرية الذرية .

إبيقور — (EPICURUS)

حياته وكتابه

يبدو أن تفسير (ديموقريطس Democritus) للنظرية الذرية لم يكن له التأثير الشديد على معاصريه أو على خلفائه المباشرين ، وليس علة فشله في جذب الانتباه إليه بعيد البحث . فلقد كانت زيارات السوفسطائيين الصقليين ومعهم تعليمهم الأخلاق والخطاب تحول عقول الناس بعيداً عن التأملات القديمة في أصل الكون إلى البحث الجديد والأكثر سحراً في الفلسفة الأخلاقية والسياسية . فبالإمكان أخذ سقراط (Socrates) مثالا لعصره : حتى لو كان في سنواته المبكرة قد فكر ، كمفكرى الجيل السابق ، في الطبيعيات و د أشياء السماء ، كانت دراسته الأساسية في أخريات حياته هي الإنسان ، وجدّ تلاميذه في إخفاء أية اهتمامات مبكرة ، كالمو كان ذلك فصلا مشينا إلى حردما من شهابه . لقد تكلم أفلاطون (Plato) ، باستمراره في حمل سنة أستاذة ، باستخفاف عن دراسات الفلك والطبيعيات ، وقد ينزها إلى التدريب المبكر للشباب ، الذين كانوا يعدون للبحث العالي في الجدل . ولذا فالرواية القديمة للفلسفة على أنها البحث في علم وظائف الأعضاء (φυσιολογία) قد طمسها المناقشة الجديدة في علوم الأخلاق ، والسياسة ، والميتافيزيقيا ، ولم يكتب لها الإحياء بشكل بارز مرة ثانية حتى وجد علم الطبيعيات مكانة في النسق الموسوعي لأرسطوطاليس (Aristotle) . وعن اهتمام أرسطوطاليس في نظريات ديموقريطس (Democritus) يمكننا إيجاد دليل كاف في إنتقاداته المستمرة ، ولكن المذهب الذرى لم يحمل أى إقناع له : وأبعد من أن يكون النتاج المنطقي لتأملات السابقة ، لقد بدت له نوع من الضلال . ومع ذلك لم يحث التقليد

الديموقريطى كلياته، وفي النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد تمسك بها معاصر
لبيقور (Epicurus) الذى يكبره بقليل ، أعنى ناوسيفانيس التيومى
(Nausiphanes of Teos).

ويمطينا ديوجينيس اللايرسى (Diogenes of Laertius) صورة مهلهلة
عن حياة لبيقور (Epicurus) ، جمعها بوضوح من مصادر مختلفة بدون أى
تفكير فى تسلسل أو حتى لىسجام ، لكن من الممكن ، على أى حال ، أن نكون منه
صورة معقولة عن حياة ليست مليئة جداً بالأحداث . لقد كان والده نيوكليس
(Neocles) ، وهو أثينى من حى جارجيتوس (Gargettos) ، وهى قرية تقع
على مسافة أميال قليلة إلى الشمال الشرقى لآثينا ، واحداً من الكثيرين الذين بدأوا
بعد فتح ساموس يرحلون إلى الجزيرة كستعمرين فى ٣٥٢ أو ٣٥١ ق.م. آملين
فى تحسين حظوظهم . ولقد زاول هناك بوضوح مهنة ناظر مدرسة ، بينما يقال
أن زوجة ، خايرىستراتا (Chaerestrata) ، كانت كاهنة دجل وكانت تذهب
من منزل إلى آخر مؤدية طموسا خرافية بغرض التطهير . ولد لبيقور
(Epicurus) فى ٣٤٢ أو ٣٤١ ق.م. ، وسواء كان ميلاده فى أتيكا (Attica)
أو بعد رحيل والده إلى جزيرة ساموس (Samos) فإننا لا نعرف شيئاً ،
لكن من المؤكد أنه قضى طفولته وصباه فى الجزيرة ، معاونا والديه ، كما تقول
الأسطورة ، فى أعمالها : فإن كان هناك أى حقيقة فى القصة التى تقول أنه تجول
مع أمه كشماس ، مذهباً صيغ أناشيدها ، فإنه ربما يكون قد ألهم فى سنواته
المبكرة من حياته بكَراهية الخرافات ، التى أصبحت فيما بعد سمة بارزة جداً فى
تعليمه . لقد اتجه إلى دراسة الفلسفة ، كما اعتاد أن يقول هو عن نفسه ، عندما
كان فى الرابعة عشرة من عمره ، مدفوعاً إليها ، كما تقول الرواية ، لأن مدرسيه

لم يستطيعوا أن يفسروا له ماذا عن هسيودوس (Hesiod^(١)) د بالهاء ،
الاول : وتقرر قصة أخرى ، ليست متناقضة مع هذه ، بأنه في هذا الوقت تقريباً
عثر على أعمال ديموقريطس (Democritus) والتهمة بشغف . ومهما يكن هذا
ففي سن الثامنة عشرة ذهب إبيقور (Epicurus) إلى أثينا ، بلا ريب ليجتاز
امتحانه (δοκιμασία) وليقيد بين شباب (Ephebi) حيه الاصلى . لقد حدثت
زيارته في فترة دقيقة ، لأنه بموت الاسكندر الأكبر المقدوني في ٣٢٣ ق. م.
سقطت أثينا في يدى برديكاس (Perdiccas) ، الوصى على أبنائه ، الذى قضى
على الديموقراطية بناء على نصيحة أنتيباتر (Antipater) ، حاكم مقدونيا ،
تاركا المدينة تحت إدارة الطبقات التجارية الغنية ، التى يحتفل أنها كانت مiale إلى
السلم بكل ثمن . وكجزء من نفس حركة القهر طرد برديكاس (Perdiccas)
المستوطنين الاثينيين من جزيرة ساموس (Samos) ، وبينما كان إبيقور (Epicurus)
ما زال في أثينا ، اضطر نيوكليس (Neocles) أن يستقر في آسيا الصغرى . وهنا
عاد إبيقور (Epicurus) إلى أمرته ولحوالى عشر سنوات كان معهم في مختلف
المدن الآسيوية ، وبصفة رئيسية في كولوفون (Colophon) وتيوس (Teos) .
وهنا تابع بلا شك دراساته الفلسفية ، وأنه في هذه الفترة من الضرورى أن يكون
قد قابل نausيفانيس (Nausiphane) ، الذى كان يقوم ق ذلك الوقت
بالتدريس في تيوس (Teos) . وبالرغم من أنه كان قد أبدى على الدوام
إحتقاره الشديد جداً للرخوبات ، (μollusc Mollusc) وأصر على أنه

(١) شاعر يونانى من أشهر شعراء الملحمة اليونانية ، اذهر في منتصف القرن الثامن
قبل الميلاد . تتميز الملحمة الشهبان المنسوبة اليه (ملحمة الأعمال والأيام ، وأنساب
الآلهة) بأن غرضها هو التليم .
المترجم : دكتور محمد عبودى ابراهيم

ليس مديناً بأى شيء له ومع ذلك يعترف بأنه حضر محاضراته ، فى صحبة صبية معينين من المدمنين على شرب الخمر ، وكان لا يزال مجذوباً أكثر من ذلك بتعليمه للنظرية الذرية عند ديموقريطس (Democritus) . ولنفس الفترة يمكن إرجاع دراسته لفلسفة ما قبل سقراط (Socrates) ، الذين من بينهم كان يضع فى مقدمة تقديره أناكساجوراس (Anaxagoras) وأرخيلاؤس (Archilaous) ، أستاذ سقراط (Socrates) : ويقال أنه تأثر فعلاً بپامفيلوس (Pamphilus) ، تلميذ أفلاطون (Plato) وذلك قبل مغادرته ساموس (Samos) ، لكنه ربما كان حماساً مبكراً ، ويبدو أنه ترك أثراً بسيطاً على فكره .

وعند ما بلغ الثلاثين من عمره (٣١١ ق.م) استقر فى ميثيلنيه (Mitylene)^(١) وجمع حوله تلاميذاً معينين - من ضمنهم بلاشك أخوته الثلاثة ، الذين استمر ولاؤهم له طوال حياتهم - واعترف به آنذاك معلماً لفلسفته . بعد ذلك كبرت مدرسته فى لامبساكوس (Lampsacus) وكون كثيراً من الاتباع المخلصين ومن ضمنهم مترودوروس (Metrodorus) ، يليه أهم الكتاب الأبيقوريين ، كولوتيس (Colotes) ، الذى أصبح بعد ذلك بوقت ليس قصيراً هدفاً لهجوم بلوتارخوس (Plutarkhos) ، وبولينوس (Polyaenus) ، وإدومينيوس (Idomeneus) وليونتيس (Leonteus) ، ومعه زوجة تيمستا (Themista) . ولكونه

(١) عاصمة جزيرة لسبوس (Lesbos) وهى من جزر البحر الإيجى . ولد واشتهرت من بين الجزر اليونانية بأنها كانت مهد العاصرين الفئائين اليونانيين سافو وألكابوس وتنسب إليها كلمة ' Lesbianism ' المشهورة فى الأغاني الأوربية ومعناها ' الشذوذ والجنس ' .
الترجم : دكتور محمد عبودى إبراهيم

ملها ، كما يبدو ، بهذا النجاح ، صمم على العودة إلى أمينا ، وهناك تكون نوعا من
الآخرة الدائمة ، العيش في ممارسة مبادئه .

ويرى أن أبيقور (Epicurus) كان أكثر فلاسفة العصور القديمة غزارة
في الإنتاج وأن مجلدات كتبه قد بلغت الثلاثمائة . من هذه الكتب وصلتنا العناوين
فقط ، ويمكن أن تمرى بعض الشذرات الكثيرة التى بقيت له متضمنة فى المؤلفين
الإغريق واللاتين المتأخرين بكل تأكيد إلى أعمال محددة . إن أهم كتاباته هو بلا
شك مؤلفه عن الطبيعة (*peri phusicos*) ، التى لم يقل طوله عن سبعة وثلاثين
كتابا . والعناوين التى تقترح أعمالا ذات أهمية هى عن الذرات والفراغ وعدة
مؤلفات أخرى .

الذرات والمكان

في ابتغالها من ليوقبوس (Leucippus) إلى ديموقريطس (Democritus) أظهرت النظرية الذرية وهي تتطور في تناسقها وانسجامها : أما عن إبيقور (Epicurus) لا يكون التغيير أكثر وضوحاً. إن الشعور الآن هو أنها نسق أجزاء مترابطة : لقد حلت الصلة بين افتراض وآخر ورتبت التصورات المختلفة ذات الصلة بالفلسفة الذرية ونظمت على مبادئ أساسية ويعد الانعكاج لدرجة ما بلا شك ، إلى القالب الذي وصلتنا معلوماً فيه : فوجب على نظريات الفلاسفة الذريين الأول أن تجمع سوياً من شذرات متفرقة ، ومن روايات الرواة وانتقادات الفلاسفة المتأخرين المنفصلة ، ولدينا عن إبيقور (Epicurus) رواية مضبوطة ومشوشة نوعاً ما ، على الرغم من كونها أكثر تنسيقاً إلى حد بعيد وهذه الرواية كتبها بخط يده في خطابه إلى هيرودوت (Herodotus) ، والتعليق المتصل في شعر لوكريتيوس (Lucretius) ، ولكن هناك أكثر من هذا فقد كان لإبيقور (Epicurus) عقل الأستاذ ، الذي لن يستريح قائماً بمجرد « آتني ، فلسفة ديموقريطس (Democritus) الذرية ، كما كان النقاد المتسرعون على أتم استعداد لأن يفترضوا ذلك ، بل إنه أضر على التطور ، والتعديل ، والتطوير ، وفوق كل شيء على الصلة الوطيدة بتمسك النسق التي تحت المبدأ الاسامي المعصمة الإدراك الحسي . التي لا تحاول تفهها ككل ، لتؤكد الإعتماد المتبادل لأجزائها والتحكم المستمر لمبادئ شريعته لأنه من وجهة النظر هذه سأحاول في الصفحات التالية وصفها .

يحمل إبيقور (Epicurus) بدايته مثل ديموقريطس (Democritus) من مبدأ العلية والدوام : « لا شيء يخلق من اللاموجود ، ولكن يختلف عن سلفه

في أنه لا يترك المبدأ كافتراض مستول ، بل يعزده بالدليل ، وهنا نتناول المدرك والمدرك على حد سواء ، فالمشكلة عامة ولا يمكن أن تحل مباشرة بواسطة الحواس: فمن الواجب علينا أن نتساءل عما إذا كانت الحواس تعطينا أى د إشارة ، لتعزيد المبدأ أو عما إذا كانت (الحواس) بأى شكل تناقضه . فمثل هذه الإشارة ، يجدها إبيقور (Epicurus) في جيل الأشياء المنظم في العالم المدرك: د لا شئ يخلق من اللا موجود ، لأن كل شئ ، لو حدث ، سيخلق من كل شئ بدون ما حاجة إلى بذور ، . ويتبع إبيقور (Epicurus) نفس الحجة ويعرضها بثروة من التوضيح ويقدم البرهان بشكل محكم . لكنه بوضوح على الخطوط التي يتطلبها القانون . ولقد صرح النقاد بأنها غير مقنعة على أساس أن إبيقور (Epicurus) إذا ما جاز لنا استخدام المصطلح الحديث ، يحاول ضد د الإنتاج الذاتي ، بآنكار د التوليد المشددة . والحقيقة هي بالتأكيد أنه يثبت أكثر مما يحتاج : فكل ما هو ضروري له ليوضحه هو أن كل شئ مخلوق تبع من شئ سابق ، خلق من جوهر كان موجوداً فعلاً . ولقد ذهب إبيقور (Epicurus) أبعد من هذا وبين أنه ليس هناك على الدوام مجرد جوهر سابق في وجوده ، بل كل حالة جوهر في شكل خاص ، د بذرة ، يمكن فقط أن تنتج شيئاً ما معين ولا شئ آخر . فلنفترض اللحظة أن العكس كان صحيحاً ، أن الأشياء كان في استطاعتها ، أن تأتي إلى الوجود فجأة بدون أن تتكون من جوهر سابق في وجوده؟ فما هو دليل الظواهر؟ أن الأشياء تتطلب د بذورا ، معينة لخلقها ، ويقاطع دليل الإحساس معارضته

(١) أشهر مؤرخ اغريق ولد بمدينة هاليكارناسوس وآسيا الصغرى (تركيا الأسيوية الحالية) وزار مصر في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد عند ما كانت مصر ترمز تحت الحكم الفارسي وتجول فيها ما ولا وعرضا . وترك لنا كتابا عن رحلته هذه يعتبر أهم مرجع عن تلك الحقبة من الزمن .
المترجم دكتور محمد عبودي ابراهيم

ويكون للتصور غير قابل للدفاع عنه والتسك به : ومن الواجب أن يكون حقيقياً أن لا شيء يخلق من اللاموجود ، فليس هناك خلط في الحجة : إنها ، إذا ما كانت أى شيء محددة ، بدون مبرر . وقد يلاحظ أن لها تطبيق مزدوج : (١) أن المجموع الكلى للأشياء لا يمكن أن يزداد بإضافات جديدة (٢) أن لكل شيء مادي علة مادية .

إن المبدأ الثاني - وهو مكمل للأول - يقرر بعد ذلك ويثبت . د إذا ما قدر للذي يختفى أن يدمر اللاموجود ، فستفنى الأشياء جميعاً ، حيث أن تلك التي فيها تحللت لن تكون موجودة . إن التقرير هنا أقل وضوحاً ، لأن المبدأ والبرهان يتحدان : أما لوكريتيوس (Lucretius) فإنه يمرض المبدأ بوضوح أكثر : د تهمز الطبيعة كل شيء مرة أخرى إلى أجسامه الأولى ، ولا هي تحطم شيئاً إلى لا شيء ، في قول آخر ، لا شيء يتوقف تماماً عن الوجود فالبرهان مرة أخرى من الظواهر : إذا قدر للأشياء أن تدمر تماماً ، وبالمبدأ الأول لا يمكن لشيء جديد أن يضاف ، فن المحتم أن ينقص بالتدريج المجموع الكلى للكون ، وسيتوقف في النهاية عن الوجود كلية . لكن ليس هذا دليل الحواس : فنحن حقاً نرى الأشياء تتلاشى ، بمعنى أنها تتوقف عن أن تصبح على ما كانت عليه من قبل ، ولكن هذا التلاشي يعنى فقط افتراض شكل آخر . فالنفسير نراه في كل إتجاه من حولنا ، لكننا لا نرى التوقف المطلق عن الوجود . فلوكريتيوس (Lucretius) مفرم باستخدام هذا المبدأ كبدئية في صيغة الحوار ، د كل ما يتغير ويتبدل عن حدوده هو مباشرة موت ما كان من قبل . مرة أخرى هناك مضمون مزدوج في المبدأ : (١) لا تنقص الحسارة المطلقة بمجموع المادة على الإطلاق - وهذه هي الفكرة

الحديثة و لدوام المادة ، (٢) ولا يدمر شيء واحد تماماً ، لكنه يحلل فقط إلى مركبات ذرية .

يلي ذلك مبدأ ثالث : و كان مجموع الأشياء ، وما هو على ما هو عليه الآن وكما سيكون دائماً هو نفسه . وهذا من ناحية جزئية إستنباط مباشر من الاثنين الآخرين : إذا لم يضاف شيء ، فلا يمكن للكون أن يزداد ، إذا لم ينقص شيء ، فإن يكون في الإمكان أن ينقص . ولكن إبيقور (Epicurus) يضيف مجادلات أخرى : و لا يوجد شيء إليه يتحول : لأن خارج الكون لا يوجد شيء لم يستطع أن يدخل فيه ويحدث التغير . هذه إشارة إلى تجربة الحس . وبين الظواهر يتطلب التغير شرطين على الدوام ، (١) شيء ما و للشيء ، الأصل يتحول إليه ، شيء ما قد يصير إليه ، (٢) عامل خارجي ما ليحدث التغير - بواسطة ضربة - كما اعتقد إبيقور (Epicurus) . لكن و بالادراك العقلي ، ، بالنظر إلى المفهوم الذي كونه فعلاً عن الكون ، يمكننا أن نرى بأنه لا يمكن لأي من هذه الشروط في حالتها أن تتحقق : فلا يمكن للكون أن يتغير إلى شيء آخر ، لأنه ليس هناك شيء آخر يمكن أن يتحول إليه ، ولا يوجد شيء آخر خارج عنه ، يكون في مكانه أن يحدث التغير ، وتوضع المجادلة في شكل أكثر توسعاً بواسطة لوكريتيوس (Lucretius) في فقرة ربما تكون مبنية على المختصر الأعظم . فهو يبدو أنه يقصد ثلاث إمكانيات بواسطة يمكن للعالم أن يتغير ، (١) إذا وجد أي شيء خارج له إليه يمكن لأي جزء منه أن يلوذ ، (٢) إذا وجد أي مكان منه قد تأتي قوة جديدة إلى الكون وتغيره ، (٣) إذا ما كان في الاستطاعة لإحداث التغير بإعادة التنظيم من الداخل .

ويبدو في خطابه إلى هيرودوت (Herodotus) أن كانت العلتنان الأوليتان

من هذه الملل بارزتين جداً في غنية إبيقور (Epicurus) . ولربما بدت العلة الأولى لأول مهمة تعمل في الكون في التحلل الدائم للركبات الذرية وإعادة تكوينها ، لكن إجابة إبيقور (Epicurus) قد تكن في فهمه للتوازن (ισονομία) لقد دخلت الذرات منذ زمن بعيد في كل التركيبات الممكنة ولا يمكن أن تخلق أى شيء جديد قد يغير المجموع الكلى . يمكن للكون إذن أن يتغير لأنه لا يوجد له شيء يتحول إليه ولا توجد قوة خارجية أو داخلية تغيره . إنه لا يولد ، ولا يموت ، ولا يتغير .

حركة الذرات

لم ينل أى جزء من نظرية إبيقور (Epicurus) الذرية من التوسع مثلما نال تصوره للحركة الذرية ، فأول شيء تناوله بالبحث هو حركة الذرات و الطليقة ، بمعنى آخر ، تلكم الذرات التي لم تشأ بك بعد في أجسام مركبة أو نوى ذرية ، بالرغم من ذلك ، كما سيظهر مؤخراً ، غالبية بل حالة نظرية ، ومع ذلك توجد بعض الذرات في هذه الحالة على الدوام ، وأن حركتها التي لا يعوقها شيء هي على الدوام سابقة منطقية ضرورية لحركات الذرات في مركبات وأجسام مركبة ككل : وتكن الذرة في مكان فارغ : فهل هي مستقرة وثابتة أم أنها تتحرك ؟ وإذا كانت تتحرك ، ما هي العلة النهائية للحركة وما هي خاصية الحركة ؟ كانت هذه الامةثلة التي كان على الفلاسفة الذريين أن يجيبوا عنها ، ويسود بعض عدم التأكيد ، كما رأينا ، فيما يخص بعل ديموقريطس (Democritus) لهذه المشاكل لكن من المحتمل جداً أن يكون قد اعتقد أن في الخلاء كانت الذرات و بشكل طبيعي ، على الدوام تتحرك في كل الاتجاهات . وبالنسبة لاجابة إبيقور (Epicurus) لا يمكن أن يكون هناك شك - سواء كانت الفكرة فكرته أو قد كانت - بالفعل أدخلت إلى النظرية الذرية بواسطة نausiphannes (نوسيفانيس) أو شخص آخر : تتحرك الذرات باستمرار طوال الوقت ، وتكون حركاتها و إلى أسفل ، ، والعلة الأولى للحركة هو ثقلها . لقد كان إبيقور (Epicurus) الذي أصر مخالفته بذلك ديموقريطس (Democritus) على أن الثقل كان خاصية أولية ومطلقة للذرات حرراً في استخدامه كعلة للحركة وجادل بلا شك بشأن النظرير المباشر للظواهر . فكل جسم مادي مدرك بالحواس

يكون سقوطه إلى أسفل والعلّة في ذلك هو ثقله . لهذا السبب يجب أن يكون نفس الشيء بالأجسام المادية الغير مدركة ، أعنى الذرات .

ولكن هنا تبرز في الحال صعوبة . وهى ماذا يمكن أن يكون معنى الحركة د إلى أسفل ، وذلك فيما يتصل بالمكان الاعدود ؟ لقد حاول أفلاطون (Timaeus, 62 d) فعلا بأن الحديث عن د إلى أسفل ، و د إلى أعلى ، فيما يتعلق بالمكان للاعدود غير واضح وأنه من الممكن إذا كانت الفكرة قد أدخلت إلى الفلسفة الذرية قبل إبيقور (Epicurus) ، فإن بعض النقد المباشر يكون قد وجه إليها . وعلى أى حال يبدو أن إبيقور (Epicurus) نفسه مدرك بشدة للصعوبة ويحاول بشأنها بشكل مستفيض في فقرة في غير محلها وغامضة في خطاب موجه لهرودوت (Herodotus) . فهو يقول في الواقع ، صحيح أنه في المكان الاعدود لا نستطيع الحديث عن د إلى أعلى ، و د إلى أسفل ، بالإشارة إلى أعلى وإلى أسفل نقطة في المكان نفسه ، لأن مثل هذا لا يمكن أن يكون موجوداً ولكننا نستطيع أن نقول أن الحركة في اتجاه معين ، د إلى أعلى ، و د إلى أسفل ، بالإشارة إلى أشياء موجودة في المكان . فثلاً يمكننا أن نسمى الحركة في الاتجاه من رؤوسنا إلى أقدامنا حركة د إلى أسفل ، وأن الحركة في الاتجاه المعاكس حركة د إلى أعلى ، ، حتى لو أن الذى يمر منا إلى المناطق الأعلى من رؤوسنا يقل مرات لا تعد إلى أقدام الأشياء الموجودة إلى أعلى وأن ذلك الذى يمر إلى أسفل مثلاً إلى رؤوس الأشياء الموجودة إلى أسفل لأنه لا أقل يعتقد في كل الحركات على أنها متعارضة ، الواحد للآخرى ، للنهائية .

النفس

كان لتصور المفكرين اليونانيين عامة للنفس (ψυχή) واسماً وشاملاً ،
لقد احتوت النفس في نظرهم عنصراً لا عقلياً (καρὸν) من جهة ، وهو الروح
أو « العنصر الحى » ، كما يمكن أن يطلق عليه ، التى أعطت الحياة للجسم وكانت
مركزاً للشاعر المنفعلة واللاعقلية التى يطلق عليها سويّاً الإحساس (αἰσθησις)
ومن جهة أخرى احتوت على جزء عقلى (λογικόν) ، وهو العقل الذى
كان مركزاً للحركات النشطة للفكر والإرادة . لقد ميز أغلب الفلاسفة بين هذين
الجزءين للنفس وعاملهم ، إن لم يكن بشكل منفصل ، فعلى الأقل كقابليتين للانفصال
فى التفكير . ولمثل هذا التمييز لا يوجد أى أثر فى خطاب إبيقور (Epicurus)
هيرودوت (Herodotus) ، وهناك شك ضئيل بأن إبيقور (Epicurus) نفسه
وضع هذا التمييز ، كما فعل أتباعه بكل تأكيد ، ولكن غياب تفسير أكثر
استيفاءً أظهر صعوبات جمة وقاد إلى بعض التفسيرات الغير بمتمثلة جداً . فى
الوقت الحاضر على كل حال يجب اعتبار « النفس » فى معناها الواسع شاملة
لهذين العنصرين الأولين .

وبعد حذر مبدئى بأنه فى حالة تكون نظرية يجب إخضاع كل شئ إلى
اختبار إحساساتنا ومشاعرنا ، يفتتح إبيقور (Epicurus) روايته عن النفس
بتقريره المثير والذى لا يمكن أن يخطئه أحد « أن النفس جسم » (σῶμα) .
ويعتبر هذا بالنسبة « للإنسان العادى » ربا أكثر الأقوال مفارقة فى الخطاب كله ،
لكن المفارقة تفسر فى الحال إذا أخذت فى الاعتبار المبادئ الأساسية للنسق .
فالعالم جميعه وكل ما به يحتوى فقط على مركبين الذرات والخلاء : وتعتبر كل
الموجودات الاخرى مركبة من عنصرين . فمن المحال أن نشك فى الوجود الحقيقى

للنفس ، عند ما نكون باستمرار على معرفة بأعمالها في أنفسنا وفي الآخرين ، ولهذا السبب من المحتم أن تكون . مثل كل الموجودات الأخرى ، مركباً ذرياً وفي كلمات أخرى جسماً . وتبدو هذه النتيجة في غاية الوضوح لإبيقور (Epicurus) نفسه لدرجة أنه يبذل محاولة ضئيلة في هذه الآونة للدفاع عن موقفه فيما عدا التجائه المعتاد إلى التجربة ، ويقول بعض أن يضيف وصفاً لهذا الجسم ، : د يتضح كل هذا من نشاطات النفس ومشاعرها . ، وبما نفقده عند لحظة الموت ، ويجعل لوكريتيوس (Lucretius) مثل هذه المجادلة الغامضة نوعاً ما أكثر وضوحاً عند ما يقول : يمكن للنفس أن تحرك الأطراف . ولا يمكن أن يتم هذا بدون اتصال ، والاتصال يتضمن جسماً . ومن جهة أخرى تقامى النفس مع الجسم : فيجب عليها إذن أن تحتوى على طبيعة جسمية . ومرة ثانية ، قد تزال أطراف بكاملها من الجسم ويظل حياً ، ولكن إذا ما هجر الجسم قليل من جزئيات النفس والحرارة ، فإنه يموت . تتطلب التجربة إذن ، كما تفسر على أساس مادي ، النتيجة التي تقول أن النفس جسمية . ويعود لإبيقور (Epicurus) مرة أخرى إلى موقفه الرئيسي عند نهاية فقرته عن النفس ، وبأخذ بعين الاعتبار للنظريات المنافسة ، يقدم لنا مجادلة بشكل وأكل وأوفى مؤيدة لوجهة نظره . لقد كانت فكرتا النفس اللتان قد يحتمل في الغالب أن تأتى في صراع معها أولاً ، وهو الاعتقاد العادى ، الذى وجد تعبيراً له في فلسفة كل من أفلاطون (Plato) وأرسطوطاليس (Aristotle) ، أن النفس كانت وجوداً لا مادياً وروحانياً ، وثانياً هو أقدام أعضاء معينين من مدرسة أرسطوطاليس (Aristotle) ، وعلى الأخص الفيلسوف الموسيقى أرسطو كسينوس (Aristoxenus) أن النفس كانت شرط أو د انسجام ، الجسم كله ، وأنه ضد أولى النظريات توجه مجادلة لإبيقور (Epicurus) بادية ذى بدء وتقام على الأفكار الأساسية لنسقه

إن الشيء اللاجسمي الوحيد الذي له وجود مستقل ، بمعنى آخر ، ليس «خاصية»
أو «عرضاً» ، لوجود جسمي ما ، هو الخلاء . فلا يمكن للنفس إذن أن تكون
لا جسمية إلا إذا كانت خلاء . لكن الخلاء لا يمكن أن يعمل أو يعمل عليه ،
لأن مثل هذا التفاعل يتضمن اللمس ، الذي بدوره يتضمن الجسم . ومع ذلك
تكون هاتان القدرتان على العمل (في الفكر والإرادة) والعمل عليها (في
الإحساس) هما تماماً أولئك اللاتي ارتبطتا ارتباطاً وثيقاً بالنفس . لا يمكن
لنفس إذن أن تكون خلاء . يجب أن تكون جسماً ومادة ويكون الاعتقاد الشائع
خاطئاً . وهنا نجد أنفسنا على أرض ذرية مألوفة : فاللمس هو مطلب سابق
للتفاعل ولا يمكن لشيء أن يلمس ما لم يكن جسماً . وإذا كان لنظرية إبيقور
(Epicurus) عن النفس أن تهاجمه ، فيجب أن يكون هنا ، عند الأساس الثمائي
للبادية .

لكن الفكرة الثابتة ، أن النفس «انسجام» الجسم ، قد لا تكون عرضة
لنفس الاعتراض القبلي (apriori) ، لأن النفس قد تكون إذن ، ليس بحق
وجوداً لا مادياً مستقلاً ، بل «عرضاً» (συμπωμα) للجسم ، حدث ،
ليس غير قابل للتجزئة — لأنه يمكن للجسم أن يوجد بدونها — بل عرضي
تحت ظروف معينة ، ولا يتناول إبيقور (Epicurus) هذه النظرية في خطابه ،
لكن أن يهاجمها في مكان آخر فهذا يتضح من هجوم لوكريتيوس (Lucertius)
الواضح عليها فهو يجادل بأنها لا يمكن أن تصدق لا على العقل (animus) أو
الروح (anima) : ليس على العقل ، لأنه غالباً ما يستشعر السرور ، حتى
عند ما يقاس الجسم من الألم وبالعكس ، وأكثر من ذلك فهو ينشط ، عند ما يكون
الجسم في راحة عند النوم ، ومرة ثانية لا يمكن أن تصدق على الروح ، لأنها
غالباً ما تبقى سليمة عند ما تزال أجزاء بكاملها من الجسم ، ومن جهة أخرى ،

إذا ما فقدت جزيئات قليلة من الحرارة والهواء ، فإن الجسم يفقد الحياة . فأبعد إذن من أن يكون « عرضا » للجسم ، ينظر إلى النفس ، بالرغم من كونها مرتبطة بالجسم ، على أنها مستقلة في الحركة : فالإحساس والوعي « عرضان » للنفس لكن النفس في حد ذاتها ليست « عرضا » للجسم : « يجعل هؤلاء الموسيقيون اليونانيون نظرياتهم عن الانسجام قاصرة على موضوعاتهم » ، فالنفس إذن كائن جسمى وملبوس تماما . وقد يجتبر هذا التصور المادى بالراحة بشكل أنفع عند ما تكون الاستنباطات التى نبعت منه قد أعيد النظر فيها ، عند هذه النقطة يكون من الأهم أن نلاحظ انسجامها التام مع الأفكار الرئيسية للنسق . وهنا ، إذا ما حدث على الإطلاق ، وجد رسول الحس المشترك رأيا شائما ضده : ولكنه بشجاعته ، التى كانت فى الغالب شجاعة يائسة ، كان على استعداد أن يطير أمام حدة التحيز وفى الإبقاء على ماديته بكل التكاليف ، أن يصنع سلاحا آخرأ ضد أهوال الخرافات .

ذموقرىطس فى العالم الاسلامى

بقلم
دكتور على سامى النشار

تمهيد

لنكي نعرض لآثر ديموقريطس في العالم الاسلامي وصورته فيها . وكيف
تناول مفكرو الاسلام هذه الصورة ، فسنعوم بمرض .

١) للفلسفة اليونانية في ذاتها ، قبل ديموقريطس وكيف أثرت تلك الفلسفة في
فلسفة ديموقريطس ذاتها .

٢) للفلسفة اليونانية في العالم الاسلامي حتى عصر ديموقريطس :

٣) صورة ديموقريطس في العالم الاسلامي ، وآثره في مفكرها .

القسم الأول

تمهيد

بسم الفكر اليوناني

المدرسة الطبيعية أو الطبيعية الأولى

ننتقل بالفكر الإلهي الآن إلى مسرحه الأول ، إلى أيونيا في بلاد اليونان : إلى الأمة الهندية الآرية التي علمت الفكر الإلهي والفلسفة ، إلى الأمة الملهدة التي لم تعرف فكرة الخلود ، والتي أدركت قصر الحياة فوضعت أفكاراً فلسفية أو ميتولوجية لتتغذى بها عن فكرة الموت ، إلى الأمة التي وقفت أمام علم المصريين وأمام علم البابليين وأمام البحث في الوجود والتغير والأصل والمصير والنجاة من الشر الكوني - الزقانا عند الهنود - والتي وقفت أمام التوحيد والوثنية والتي تأملت الثنائية الفارسية ، والتي رأت في كل هذه المواد مادة تقيم عليها الفلسفة .

وليس هناك شك في أن الأمم السابقة عن اليونان كانت لها حضارة ، وكان لها فكر ، وأن هذه الأمم كلها قدمت المادة للعقل اليوناني لكي يعمل عليها وبها ، وأن يصوغها علماً ، وما لا شك فيه أيضاً أن اليونان احترقوا التجربة احتقاراً كاملاً ، واعتبروا العلم للعلم في ذاته ، واعتبروا الفلسفة البحث عن العلل الأولى ومبادئ الوجود وأصل الوجود .

وما لا شك فيه أنه كان لكل حضارات ما قبل اليونان فضل على

اليونان ، ولكن كان لليونان فضل على الإنسانية جمعاء .

ولو تأملنا المعاني الخالدة التي تركها بارمنيدس فيلسوف الوجود الأول وأثرت حتى الآن في الفكر الإنساني ، ولو تأملنا ما تركه لنا أفلاطون في كتابته المختلفة ، ولو عقلنا أيضاً منطق أرسطو طاليس ، لو عقلنا وتأملنا كل هذا ، لعلمنا ، إلى أي حد ارتفع هؤلاء اليونان بالإنسانية إلى أوج الفكر الإنساني . وما فعل العالم بعد اليونان شيئاً سوى أن أخذ بفلسفتهم ، أو أخذ بعلمهم ، أو هاجم فلسفتهم ، أو هاجم عليهم ، وفي كلتا الحالتين كان اليونان المنشأ والاصل .

إذا اتجهنا بأنظارنا إلى القرن الثامن قبل الميلاد ، إلى تلك البقعة المقدسة فلسفياً وعلمياً لوجدنا سيادة العصر الميتولوجي ، ووجدنا إلباذة هوميروس والأوديسا ، ورأينا أيضاً فيه تفكيراً غامضاً باهناً ، ولكن كان له أثر فيما بعد فيمن تلاه من فلاسفة .

ولن نحاول أن نخوض في كتابات هوميروس ، ولكن نشير إشارة عامة إلى أن هوميروس يرى أن الطبيعة حية مريدة ، وأن الآلهة في قمة الأولمب في صورة البشر ، وأن سائلاً أو أكسيرا يجرى في عروقهم فيهبهم الخلود ، والفكرتان ذواتا أصل بدائي ، وأن أوقيانوس المصدر الأول للأشياء .

وسنجد أثر هذا عند طاليس . ثم نجد أيضاً فكرة القضاء والقدر والضرورة الثابتة وقد أثرت في الفكرة الفلسفية القائلة برد الكائنات إلى صورة ثابتة لا تتغير .

ثم ظهرت نزعة روحية تدعو إلى حياة سامية فاضلة عند الأورفية وهي تنسب إلى أورفيوس ، وذات أصل شرقي ، وهي تنادي بأن الإنسان مركب من

طبيعتين أو عنصرين متعارضين : مبدأ الاثم مبدأ الظلام والشرور ، ومبدأ الحق مبدأ النور ونلمح هنا أثر الاثنينية الفارسية ، والتخلص من الاثم والشرور ، لا تكفى له حياة أرضية واحدة ، أو ميلاد واحد في هذه الحياة الدنيا ، بل لابد من ولادات متعددة . وقد أثرت الآورفية في سقراط وذكرها ، كما أثرت في أفلاطون ، ثم أثرت في الفيثاغورية وبعد ذلك في الأفلاطونية الحديثة .

تطور الفلسفة اليونانية :

كيف بدأت الفلسفة اليونانية ؟ وكيف تطورت ؟ إنها بدأت محاولة أن تجد أصلاً تتكون منه الأشياء ، فنأدى طاليس بأن الماء هو حقيقة الأشياء كلها والعنصر الأول أو الجوهر الاوحد الذى تعود إليه الأشياء كلها ، أى أنه وجد أصل الأشياء في العالم نفسه ، في شيء مادي ملبوس . ثم أتى انكسيانس فقال : بأن المادة الأولى هي الهواء . وأتى هرقليطس فقال بأن المادة الأولى هي النار وقال انكسياندرس بأن المادة الأولى هي اللامتناهى . والمادة الأولى هنا هي محل التغيرات يحدث فيها التغير والتحول .

وتطور الفكر الفلسفى على يد بارمنيدس ، فرأى أن تفسير الأشياء لا يكون في العالم ، بل في شيء أعلى منه هو الوجود . وتابعه تليذه زينون ، وأيده في فلسفته بالحجج المشهورة ، والوجود هنا ليس متغيراً ، بل هو ثابت .

ثم ظهر فيثاغورس فحاول أن يفسر العالم بأنه عدد ونغم ، وقامت محاولات التوفيق بين كل تلك الفلسفات على يد أنباذوقليس وديموقريطس وانكساغوراس ، كل من وجهة نظره .

وينبغى أن نلاحظ أن كل تلك الفلسفات اتجهت إلى العالم الخارجى ، ولم تتجه إلى العالم الداخلى ، إلى الانسان ، فلما لم تتجه الفلسفة إلى الداخلى ، بدأ

الشك يتناول هذا الداخل ، هذا العقل ، فظهر السوفسطائيون . ونتيجة لهذا انجمت الفلسفة إلى داخل الانسان .. إلى عقله ، إلى باطنه فنشأت الفلسفة الاخلاقية العملية بعد ظهور الفلسفة الطبيعية النظرية .

وهنا نصل الى سقراط ، فلما اتضحت هذه الفلسفة العملية ، وسيطرت على عقول اليونان ، بدأ البحث في الفلسفة النهائية في صورتها الكاملة ، البحث في الوجود من حيث هو موجود داخليا وخارجيا ، وهنا نصل إلى أوج الفكر اليوناني : أفلاطون وأرسطوطاليس ، نصل بهذا إلى العصر الذهبي للفكر اليوناني . ثم أتى المغييب وظهرت الاخلاق الرواقية التي تعبر عن الحضارة اليونانية بل فصل الرواقية أخلاقها بالشرق وكذلك الافلاطونية المحدثة بكشفها وفيمنها .

ويعني في هذا الكتاب أن يبحث فقط عن تطور الفلسفة اليونانية حتى ديموقريطس .

- ٢٧١ -

١- طاليس

٦٢٤-٥٤٦ ق. م :

أحد الحكماء السبعة الذين اشتهروا في العصر اليوناني ، واثارت حولهم أساطير متعددة ، وكان أهمهم سولون القانوني المشهور ، وطاليس .

أما طاليس فكان أول عالم طبيعي ، بل يرى برنت Burnet أنه أول رجل أو مفكر نستطيع أن نطلق عليه كلمة عالم . ونحن لا نعلم شيئا كثيرا عن حياته ، بل اختلفت مصادرنا عنه ، فبينما تصوره بعضها على أنه كان رجلا حالمًا سقط في بئر ماء ، حين كان يرصد النجوم ، تصوره مصادر أخرى على أنه تميز عن الإنسان العادي باستخدامه معرفته العملية بطريقة علمية دقيقة . أما المسألة الهامة عن علمه فهو ما ذكره هيرودوت عن تنبئه بكسوف الشمس الذي حدث في ٢٨ مايو سنة ٨٥٠ ق . م . وقد حاول برنت محاولة يائسة ، أن يثبت أن تنبأه هذا كان إلى حد ما قائما على أساس علمي ، ويبدو أنه لم يكن أصليا في هذا ، وإنما استخدم بعض أبحاث وجداول بابلية ، ثم وضع تقويما فلكيا للملاحين واكتشف طريقة ليعلم بها أبعاد السفن في البحر ، كما أثبت أن الروايات المرسومة في نصف الدائرة قائمة ، وقد زار البلاد المصرية ، وتعلم المساحة فيها ، ولكن برنت ذكر على طريقته أنه سبق أساتذته المصريين في قياسه لارتفاع الأهرام من ظله .

على أية حال كان طاليس أول رائد للعلم العقلي ، وقد قام بأبحاث مهدت لاسيبل لفيثاغورس فيما بعد .

الماء أصل الأشياء :

الماء أصل الأشياء أو الجوهر الاوحد الذى تتكون منه الأشياء وتعود إليه ويرى طاليس أن الأرض إسطوانة تطفو فوق المياه ، وقد خرجت منها ، أو هى جزيرة كبرى فى بحر خضم ، وهى تستمد من هذا البحر اللامتناهى ما تفتقر إليه (٤) : وإذا حاولنا أن نقبين حقيقة البحث فى تكوين الأرض عند الديوبان . نجد أولا : أنها صورت على شكل صندوق ، المياه كانت سقف الصندوق ، والأرض باطنه ، ثم أتى هوميروس فقال : إن أوقيانوس العظيم مصدر الأشياء ، ولا ننسى أيضا أن المصريين والبابليين ذهبوا إل أن الماء أصل كل شيء ، ثم التوراة أيضا ذكرت : د فى البدء خلق الله السموات والأرض خاوية خالية وعلى وجه الأرض ظلام وروح الله يرف على وجه المياه .

أتى طاليس فوضع المسألة وضعا عليا لا ميتولوجيا ولا لاهوتيا .. بدأ ينظر فى جزئيات الأرض ، الإنسان والحيوان والنبات .. الخ إنها تستمد غذاءها من الرطوبة ، وأصل هذه الأخيرة الماء ، والإنسان نفسه يولد من جراثيم رطبة وأصلها أيضا الماء ، والهواء ؟ إنه ماء تبخر ، وكذلك النار إنما تنغذى من البخار ، وكذلك الأجسام السائلة ماء والبخار ماء ، فمن الماء تتكون النار ، ومن الماء تتكون الأرض ، فالماء هو العلة المادية لجميع الأشياء ومع أن النظرية بسيطة فى ظاهرها ، فطاليس أول فيلسوف عرفته الانسانية وضع المشكلة الفلاسفية ، وهو أول من سأل عن الحقيقة الموجودة وراء الأشياء ، ما هى ؟ هل من الممكن أن تكون حقيقة واحدة تظهر فى مختلف الصور ؟ لقد كان هذا التصور هو الفكرة الأساسية فى الفهم الانسانى ، وكان الدافع لظهورها نظرية ديموقريطس وستحكم عنها فيما بعد .

العالم على ، بالألمة :

أى أن النفوس بمنزلة بالعالم كله ، أو أن النفوس أو الآلهة الموجودة في الأشياء هي المحركة لها ، وهي منتشرة في العالم أجمع . فالمادة حية إذن ، هذا يتفق مع مبدئه الأول . ويمكننا أن نستنتج من هذا أن الماء العنصر الأول للأشياء فيه قوة حيوية موجودة دائما وإن كانت لا تظهر دائما . وقد وصل إلى هذه الفكرة أيضا عن تجربة ، إذ رأى في حجر المغناطيس نفسا لأنه يجذب الحديد ، كما رأى في جميع الكائنات قوة محرركة فرأى أن هذه القوة هي النفس . غير أن هناك شيئا هاما يجب أن نلاحظه هو أن هذه القوة المحركة عنده ظاهرة كلية وبالتالي فإن النفس كلية ، إن هذا التفكير البدائي الذي يمتدده يكاد يشبه إلى حد كبير المأما البدائية : الفكرة الكلية المنبئة في الأشياء . إذن فطاليس أول من أنزل الفكر من السماء إلى الأرض ، وأول من التقط من الميتولوجيا واللاهوت إلى العلم والتجربة متوصلا إلى أحكامه الكلية عن طريق التجربة ، ولا يفض من عمله أنه استفاد من العلم البابلي أو المصرى ، أو ما ذكره هيرودوت عنه أنه تنبأ عن الكسوف مرة واحدة فقط ، كما أن هيرودوت ذكر أن طاليس لم يحدد إذ كان هذا الكسوف يرى في جزء بعيد من الأرض دون غيره أم لا . ومن العجيب أن ينكر برنت أنه استفاد بعلم البابليين في هذا للتنبؤ . إذ أنه كان البابليين جداول غير دقيقة في مسألة الكسوف . ويبدو أن ما عمله طاليس هو أنه استفاد بها وحاول أن ينظمها تنظيما منهجيا . على أى حال كان طاليس أستاذ الانسانية الأول في العلم والفلسفة .

١- أنكسيا ندريس

٦١٠ - ٥٤٦ ق م

وضع طاليس المشكلة الفلسفية كما رأينا ولكنه لم يحلها حلها النهائي . كان هو فقط المبدأ الذى وجه الفلسفة وجبها الصحيح ، لأنه لم يتابع الميتولوجيين من قبل فى وضع تفسيرات للكون على لسان الآلهة تتكلم عن تشخيص القوى الطبيعية ، وكيف ولدت تلك القوى ، كيف تزوجت ، وكيف صدرت عن - الأشياء ؟ ثم انتهى بطاليس الأمر إلى تفسير الكون تفسيراً يشبه تفسير الميتولوجيا ، وهى أن الماء أصل الأشياء . غير أن منهجه كان هو الشيء الوحيد الذى ظفرت به الفلسفة . هذا المنهج هو أن يبرهن على المسائل برهنة عقلية . وبهذا المنهج حاول أنكسيا ندريس أن يضع تفسيراً للكون يحل به المشكلة . ومصادرها من مذهب أنكسيا ندريس أكد بكثير عن مصادرها عن مذهب سلفه . فقد كتب فلسفته فى كتاب بقى حتى زمن ثيوفرسطس . ومن المحتمل أن يكون الكتاب قد بقى بعده . ويرى الأستاذ برنت أن كتاب أنكسيا ندريس هو أول كتاب كتب نثراني العالم اليوناني ، إذ أن جميع التراث اليوناني من قبل وصل إلينا منظوماً ، ومنذ ذلك الحين والنثر أداة الفلسفة والعلم فى الكتابة . وقد اعتبر مؤرخو الفلسفة هذا شيئاً غير عادى ، ولم يصلوا بعد إلى معرفة للسبب الذى دفع بارمنيدس وأبازوقليس إلى نظم فلسفتهم .

مبدأ أنكسيا ندريس:

يذكر ثيوفرسطس أن أنكسيا ندريس ابن براكسيادس Proxiades كان مواطناً لمطليا ، واعتبره أيضاً معاصراً لطاليس وصاحبه . وعنده أنه لم يكن تلميذه ، أما ما قبلية قيرس فيدعوه خليفته وتلميذه ، على أنه سواء كان تلميذه

أو صاحبه فهو قطعاً كان أصغر من طاليس سناً ، وقد حاول أيضاً أن يمارس العلم كسابقه ، بل توصل إلى بعض الاختراعات ومن أهمها المزولة Gnonion . ولكن هناك شكاً كبيراً في نسبة اختراعها إليه ، فيرودوت يرى أنها قد اخترعت بواسطة البابليين وأن انكسياندر يس استخدمها فقط ، بينما يرى بعض مؤرخي العلم أنها تنسب إلى انكسياندر يس . أما أهم عمل علمي قام به انكسياندر يس فهو أنه رسم خريطة للعالم وقد استخدمها هيكتاتوس Hekates في القرن الخامس . أما غاية انكسياندر يس من وضع هذه الخريطة فهو مساعدة الملاحين المليونيين على ارتياد البحر الأسود .

فلسفة انكسياندر يس :

إن ثيوفرسطس يمدنا كما قلنا بمعلوماتنا عن انكسياندر يس فيقول « إن انكسياندر يس مواطن لطاليس وصاحب له قال . « إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللامتناهي » .

« وقد كان هو أول من أدخل اسم العلة المادية هذه ، ويقول إنه ليس ماء ولا شيئاً آخر من العناصر ولكنه مادة مختلفة عنها وهي لامتناهية ومنها تصدر السموات والعوالم ،

وفي نص آخر يقول أن هذه المادة « أبدية وخالدة » ، وأنها « تحتوى جميع العوالم » ، وإلى هذه المسادة التي نشأت منها الأشياء تعود ثمانية طبقاً لقانون زمني « وهناك حركة أبدية وأن منشأ العوالم يحدث خلالها » .

وأصل الأشياء إذن لا ينتج عن تغير في المادة اللانهاية بل ، إن المتضادات في المادة الأولى - وهي جسم لانهاى . تنفصل عنها . يرى انكسياندر يس إذن أن هناك ، شيئاً ، أدياً منه ينشأ كل شيء وإليه يعود وهذا الشيء لانهاى لامتئين ولا محدود (كما وكيفاً) .

كان هذا تطورا افكر طاليس أو توضيحا لفكره ، فقد اعتبر طاليس الماء المادة الأولى للأشياء ، ولكن يبدو أن انكسيماندريس تسأل : كيف يمكن أن يكون المبدأ الأول شيئا من هذه الأشياء المعينة ؟

وقد احتفظ له أرسطو بالفقرة الآتية وهو يحدد مناقشة فكرة اللامتناهي :
 « لا يمكن وجود جسم واحد بسيط يكون لامتناهيا ولا كما يرى البعض من أنه متمايز عن العناصر ومنها إذن تنشأ ، لأن هناك من يعتبر هذا الجسم المتمايز عن العناصر اللامتناهي ليس هو ماء ولا هواء ، حتى لا تفسد الأشياء الأخرى بما فيها من اللانهاية ، — وهي — أى العناصر تضادا الواحدة الأخرى ، فالهواء بارد والماء رطب والنار سحابة ، فإذا كان إحداها هو اللامتناهي ، لتوقفت الأخرى عن أن تكون أو أن توجد ، ولذلك فأنهم يقولون « انكسيماندريس يرى أن من هو لامتناهي هو شيء غير العناصر ، بل منه نشأت » .

يبدو من هذه النصوص أن انكسيماندريس على خلاف كبير مع طاليس وانكسيماس . ومن الملاحظ أن طريقة الاستدلال عند انكسيماندريس صحيحة مع أنها نقلت إلينا بتحريف . لم يكن أرسطو أمينا في نقله النص ويبدو — كما يقول برنت — أن انكسيماندريس بدأ من ملاحظة اختلاف المتضادات وهي التي تكون العالم ، فالدافئ يضاد البارد ، والجاف يضاد الرطوبة . وهذه المتضادات يحارب بعضها البعض ، وأى سيطرة لواحدة منها على الأخرى فيه ظلم يجب أن يعوض في الوقت المناسب حتى تظهر الأشياء كما هي ولا تفسد . فإذا تابعتنا رأى طاليس في أن الماء هو الحقيقة الوحيدة الأساسية ، فكيف نفسر وجود أشياء أخرى ، مادتها ليست مائية ، فلا يمكن أن يكون شيء واحد هو مصدر الأشياء بل إن مصدر الأشياء شيء ليس هو بذاته واحدا من الأشياء المتضادة ، بل هو شيء أكثر أولية منه أو عنه تنشأ الأشياء وإليه تعود ، وهذا هو الإيبرون

٢ — انكسياندريس

قلنا إن انكسياندريس ذهب إلى أن المادة الأولى للأشياء هي الأبيرون، وقد اعتبر أرسطو الأبيرون كمبشر لفكرته عن الهيلو. ولما كان يدرك أن اللامتناهي عند انكسياندريس هو جسم، ولما لم يكن لديه أي مكان لجسمية قبل وجود العناصر، وضاع دائما كلمة اللامتناهي بجانب كلمة الجسم. ولكن هل اللامتناهي عند انكسياندريس هو جسم بمعنى الجسم؟ أو هو نفس الهيلو عند أرسطو؟ إذن إن الأبيرون عند انكسياندريس هو لامتناه ولا محدود ولا متعين. وفي مواضع أخرى تكلم أرسطو طاليس عن الفيلسوف الذي يعتبر المادة الأولى شيئا متوسطا بين المواد أربين مادتين؟ هل يشير أرسطو هنا إلى انكسياندريس؟ أخذت هذه المسألة جانبا كبيرا من تفكير مؤرخي الفلسفة المعاصرين.

العوالم وكيف تظهر:

يعتقد انكسياندريس أن هذه العوالم لا يحدد لها عدد في اللامتناهي، ويوجد عدد منهم في الوجود في كل وقت، ولا يكون عالم جديد حتى ينفى عالم قديم.

واللامتناهي باق غير حادث، فهل هذا تبشير بنظرية ديموقريطس التي سنتكلم عنها فيما بعد؟. من المحتمل، — والعوالم في اعتقاد انكسياندريس هي الأشياء — والحركة أبدية تأتي بالعوالم وتذهب بها.

ولكن يبدو أن انكسياندريس يستخدم كلمة انفصال وكلمة انضمام لا كلمة حركة. وكلمة حركة من وضع أرسطو طاليس. — أما نظرية انكسياندريس الحقيقية عن الانفصال والانضمام فاننا نجدها في طيلاس أفلاطون ويبدو عليها

أيضا مسحة فيثاغورية . إذ يبدو أن الفيثاغوريين اعتنقوا فكرة انكسياندرس .
 — كيف نشأت الأجسام الطبيعية ؟ — ويمدنا ثيوفرسطس بنص هام عن
 كيفية نشأة الأجسام الطبيعية عند انكسياندرس : انفصل الحار والبارد عن
 اللامتناهي ، وتكون من ههنا طبقة من البخار أحاطت بالبارد وتكون منها
 الهواء ، ورسب بعض البخار فكون المساء . ومن الماء كانت الأرض وارتفع البخار
 وكون دائرة حول الهواء ، ثم تمزقت هذه الدائرة إلى حلقات فكونت الشمس
 والقمر والنجوم والكواكب .

ظهور الحيوانات :

نشأت الكائنات الحية من الرطوبة ، ثم عملت الشمس على تبخرها ، د وفي
 الأصل كان أول كائن حيواني سمكا ، وكان عليه قشر كبير ، ثم انتقل السمك
 إلى اليابس وتخلص من القشر الذي عليه وتطور إلى أن وصل إلى الصورة
 الإنسانية ، ونجد أصل هذا الرأي عند المصريين والبابليين من قبل ، ثم نجده
 أيضا فيما يقال له نظرية التولد الذاتي عند أرسطو ، والحق أنها موجودة كاملة عند
 القبائل البدائية الأسترالية في صورة أوضح بكثير مما هي عليه عند انكسياندرس
 وقد اختلف مؤرخو العلم والفلسفة في انكسياندرس ، هل كان مبشرا
 بمذهب داروين ؟ أم أنه كان فقط مفكرا أسطوريا . . . لأنه من الممكن القول
 بأن انكسياندرس كان يدرك فكرة التكيف البيئي وبهـاء الأصلاح ، وكان
 يدرك أيضا أن الحيوانات للميل لا تمثل اطلاقا أصل النوع الإنساني فاتجه إلى
 البحر ولحظه الأسماك . . . الخ .

ومما اختلفت الآراء في انكسياندرس فقد خطا بالعلم والفلسفة خطوات
 هامة ، وحقا أنه لم يرتفع إلى بحث في الوجود يحاول أن يجد فيه أصلا غير مادي

للأشياء ، بل سار أيضاً على نهج المدرسة ، فكان تفسيره تفسيراً آلياً ، بل أنه لم يصل أيضاً إلى فكرة الحركة التي تحرك العوالم . وكان قصارى فكره الانفصال والاتصال ، ولم يحاول أن يصل إلى العلة الفاعلية أو العلة الغائية ، إلا أنه وصل إلى فكرة الضرورة المطلقة ووجود قانون كلى يسيطر على الأشياء . وقد استخدم الخيال في الفلسفة ، ولم تكن فكرته الحقيقية عن التطور في عالم الحياة سوى تخيل فقط وقبول لأساطير قديمة ، ولكنه كان أول من وضع المشكلة ، واعتبر التطور القانون الكلى الذى تخرج منه الأشياء .

٣ — أنكسيانوس ٥٨٨ - ٥٢٥ م.

تقول بعض المصادر إنه كان قاضيًا لأنكسيا ندريس ، ويقول البعض الآخر إنه كان صاحبه وصديقه . وإن تحديد تواريخ حياته ومات من الصعوبة بمكان ، فمن إذن تقريبية وهو آخر فلاسفة مدرسة ملطية . ومن الثابت أيضا أنه كان أصغرنا من أنكسيا ندريس ، وقد ترك أيضا كتابا يختلف في أسلوبه عن كتاب سلفه ، فبينما أنكسيا ندريس يكتب في أسلوب قياض بالمعاني للشاعرية ، نرى أنكسيانوس يكتب في أسلوب سهل .

مذهب أنكسيانوس :

” الهواء أصل الأشياء ”

ويحكي ثيوفريستس عنه فيقول د أنكسيانوس الملطي كان صاحبًا لأنكسياندريس ، ذهب أيضا مثله إلى أن المسادة الأولى واحدة ولا متناهية ، ولكنه لم يقل إنها لا معينة كأنكسياندريس ... بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء . ويقول هيبوليتوس د إن من هذه المادة — الهواء — نشأت الآلهة والأشياء الآلهية ، تلك الأشياء التي تكون والتي كانت والتي ستكون .

و ثم نص ثالث لاتيوس ، وكما أن نفسنا لكونها هواء تمسكتنا ، فكذلك النفس والهواء يحتوي العالم كله ،

وفي نص آخر لهيبوليتوس د وشكل الهواء هو أنه إذا كان أكثر اعتدالا فهو غير مرئي لأبصارنا ، ولكن البرودة والحرارة والرطوبة والحركة تجعله

مرئيا ، وهو دائما في حركة ، لأنه لو لم يكن كذلك فإنه لم يتغير كثيراً كما يحدث له ، ونص آخر لثيوفرسطس د : يختلف الهواء أو يتشكل في مواد مختلفة بحسب تخلخله وتكاثفه .

ونص أخير ليهيوليتوس عنه أيضا د وإذا تمدد الهواء حتى يتخلخل فإنه يكون نارا ، بينما الرياح من جهة أخرى هي هواء متكاثف ، ويتكون السحاب من الهواء بالتبديد ، وإذا تكاثف السحاب أكثر فإنه يسكون ماء ، وإذا تكاثف الماء أكثر فإنه يتحول أرضا ، وإذا تكاثفت الأرض أكبر تكاثف ممكن فإنها تكون حجرا .

تلك هي النصوص التي جمعها برنت من مصادرها اليونانية ، وقد حاول أن يعلق عليها فقال د إنها تبدو أقل طرافة من نظرية انكسپاندريس ، واسكن هذا غير صحيح عند برنت ، فإن إدخال فكرة التخلخل والتكاثف إنما هي خطوة ذات قيمة في تفسير نشأة الكائنات ، وتجعل المذهب السكوني للدرسة الايونية متاسكا مع نفسه للمرة الأولى . ويلاحظ هذا حين رد انكسپالس كل شيء إلى مادة ، وبهذا اعتبر كل الاختلافات في هذه المادة الواحدة من جهة للكم . وكان هذا هو السبيل الوحيد إلى إنقاذ وحدة المادة الأولى ، وكل تغير فيها إنما يحدث من تكاثف أو تخلخل جزء منها كبيرا كان أو صغيرا في مكان معين . وإذا سلمت هذه الفكرة لم نجد حاجة إذن إلى أن تكون المادة الأولى « متميزة عن العناصر » - كما يقول أرسطو - ومع أن أرسطو لم يكن دقيقا في تعبيره ، إلا أنه ينطبق على وصف ملائم لفكرة عدم تمايز المادة الأولى عن الأشياء عند انكسپالس .

يستخلص من النصوص السابقة أن الهواء هو المسادة الأولى لا اللامتاهی

كما يذكر انكسباندريس فكأنه إذن يوافق طاليس في أن المادة الأولى تكون معينة ، وخالف بذلك رأى صديقه أو أستاذه ، ويختلف مع طاليس في اعتباره الهواء لا الماء المبدأ الأول ، وهذا الهواء غير مرئي ، فهو إذن ينطبق على الهواء الذى نعرفه ، هو النفس الذى نستشقه ، وهو الرياح والانواء التى تهب ، وهو أيضا إذا تكاثف أصبح رطوبة وبخارا وهو أيضا إذا تكاثف أصبح ظلاما ، هو لامتناهى يحيط بالعالم ويحمل الأرض . أما لم اعتبر انكسبانس الهواء أصل الأشياء ؟ . . . فليس لأن الهواء ألطف من الماء ، أو أنه أسرع حركة ، أو أنه أوسع انتشارا ، — ومن ثمة أكثر تحقيقا للتناهى — لا . . . لأنه توصل إليه من التفكير في مذهب انكسباندريس . إن الهواء في مذهب هذا الأخير يحتل مكانا متوسطا بين المتضادين الأساسيين — البارد والحر — إن الهواء عنده يصير دافئا إذا تخلخل ، وباردا إذا تكاثف ، وقد توصل إلى هذا من تجربة صعبة ، إذا تنفسنا وفنا مفتوح كان الهواء دافئا . . . وإذا تنفسنا وشفتنا مغلقا كان الهواء باردا . . . ولما كان الهواء أصل الانسان وعده بالحياة ، فهو أيضا أصل العالم ، وهو يمدد بالحياة . فحين تلبد الهواء ، وجدت الأرض ، وهى واسعة عريضة ، وتبعا لهذا فإن الهواء يمددها بوجودها .

ولما كان الهواء عند انكسبانس أصل الإنسان وأصل العالم — والمادة الأولى منشأ للعالم ، كما هى منشأ الإنسان — والأرض تسبح كاسطوانة في الهواء ، والهواء أيضا أصل الشمس والقمر والأجرام السماوية — وذلك لأنها أيضا ذات نفس — كانت في الأصل أرضا ، ثم تمددت بالرطوبة — فلما تخلخلت ، وجدت النار ، ومن النار وجدت الكواكب ، وتنتشر بين هذه الكواكب أجسام من طبيعة الأرض ، فقد حدث أن تكاثفت بعض الكواكب السماوية ،

فتكونت هذه الاجرام الارضية وهى تحجب القمر عنا . والكواكب السماوية لا تدور تحت الارض كما كان يتصور قديما ، بل حولها ، والشمس تختفى عن ابصارنا لانها ذهبت تحت الارض ، بل لان الاجزاء العليا من هذه الاخيرة حجبتها عنا ، ولان بعدها عنا أصبح كبيرا . . . والرياح والانواء تتكون حين يتكاثف الهواء وينتشر . . . وإذا ما قل انتشاره وسلك ، كان سحابا ، وأخيرا يتحول إلى ماء .

وفي ضوء هذا المنهج أخذ انكسيانس يفهم مختلف الظواهر الطبيعية من برق وشهب وصقيع وزلازل . . . الخ

والهواء إذن أصل الأشياء ، وهو يحوى عوالم لا عددها — كما يحوى لا متناهى انكسياندريس عوالم لا عددها — ويرى شيشرون أن انكسيانس يعتبر الهواء لها وأن هذا الإله يأتى إلى الوجود ، ولكن ليس هذا صحيحا ، فالهواء عند انكسيانس كبدأ أول أبدى وسرمدى ، ومن المحتمل أن يدهوه انكسيانس إلهيا — كما دعى انكسياندريس اللامتناهى إلهيا — ولكن من الثابت أن انكسيانس تكلم عن آلهة توجد وتفسد ، وأن هذه الآلهة إنما تظهر وتوجد من الهواء .

ويؤخذ على انكسيانس أنه لم يفد العلم إطلاقا في اعتباره الارض أسطوانة مسطحة تسبح في الهواء ، كما اعتبر أيضا الشمس والقمر والكواكب تسبح كأوراق أفرورع ، طائرة في الهواء ، وكذلك اعتباره دورة الشمس لا تحت الارض حين تختفى ليلا ، كما أنها تقوم بدورة جانبية ، كما أن ما يحجبها هى والكواكب الأخرى عن ابصارنا هى الجبال الشالية المرتفعة . . . كل هذه

الأفكار تختلف عن الطبيعة الايونية تماماً ، على أن من الخطأ الشديد القول بأن انكسيانس لم تكن له أهمية أو أثر في تاريخ المدرسة الايونية كسلفيه ، بل على العكس كان انكسيانس في نظر معاصريه أعظم من سلفه انكسياندرس ومع أنه لم يختلف معه في نظريته عن الأجسام السماوية . . . فإن الفيشاغورين مدينون له ومتأثرون بنظريته عن العالم ، وقد ازدهرت المدرسة الايونية فترة بعد ذلك ؛ وكانت تنسب إلى انكسيانس ، وأثرت في انكساغوراس ، كذلك مدرسة ديوقرطس ، كما أن ديوجينيس الاولوني Diogenes قبل نظريته عن المبدأ الاول للأشياء — الهواء — إن كان قد حاول أن يربط بينهما وبين مذهب انكساغوراس .

ويعلق الأستاذ برنت على هذا بأن انكسيانس مثل نهاية التطور المذهب فكري بدأ بطاليس وانتهى به ، فاعتبر مذهبه مذهب المدرسة الايونية كسكل وكان عمل المدرسة مجهوداً جباراً لأول مرة في تاريخ الفكر الانساني ، وكان ... انكسيانس آخر يمثل لها وكانت معارضة في إتمام المذهب داعية لأن ينسب إليه كله .

وفي الحق أن نظريته عن التخلخل والتكاثف أكلت كثيراً من جوانب تفكير المدرسة ، وفصل المدرسة الايونية على الإنسانية لا يجحد ... فن أساطير هام فيها الفكر الإنساني — انتقل العالم إلى البحث العلمي وكانت الملاحظة أول مراحل المذهب التجريبي فيما بعد — أداتهم الأولى ، ثم كان الاستدلال أداتهم الثانية ، ومن الملاحظة والاستدلال وضعت مشكلة العلم الطبيعي .

وسنرى بعد في الفلسفة الحديثة فكرة الاحادية المادية Monism أو المادية

الاحادية ، الفكرة التي ترد مختلف الاشياء إلى جوهر مادي واحد ، وأن هذا الجوهر المادي إنما يتطور شكلا وكما فقط .

أليس نجد أصول هذه الفكرة لدى المدرسة الايونية -ين اعتبر أصل الاشياء واحدا ؟ إنها لم تقل إنه جوهر ، ولكنها دعتة بالعنصر أو المادة أو الأصل الأول واعتبرت هذا العنصر أو هذه المادة أو هذا الأصل قديما حيا ، وأنه هو بذاته ، ووصلت إلى مفهوم الحركة ، ولو أنها لم تذكرها ، وصلت إلى الانفصال والاجتماع أو إلى التخلخل والتكاثف . وكلها مفهومات الحركة ، وتعود في آخر تحليل إلى حقيقتها . ثم نادى هذه المدرسة أيضا بأن هذا الأصل الأول يتحول إلى صور الوجود المتعددة طبقا للضرورة الطبيعية .

٤ . الفيثاغورية

لم تكن فلسفة الطبيعيين الاول سوى د وضع المشكلة ، مشكلة تفسير الوجود ، وذلك برده الى أصل واحد — عبرنا عنه د بالاحادية للادية ، أر « وحدة المادة » . وبهذا نشأ العلم الطبيعي ولكن هل يكتفى العقل اليوناني — وهو في حركته الصاعدة — أن يقبل هذا التفسير . أم يسير ويحاول للتفسير ، بشكل آخر ، وفي نطاق آخر .

وهنا نرى أريقابنا فيثاغورس ومدرسته ، آتية بتفسير جديد وبتصور جديد للوجود . وسنرى أن هوامل أخرى أثرت في الفكر اليوناني ممثلا في الفيثاغورية .

لقد كانت الروح اليونانية في آسيا الصغرى خلوا من كل أثر ديني تماما وقد أهمل للميليزيون العقائد التقليدية ، وإذا استخدموا كلمة إله للجوهر الاول أو للعوامل المتعددة ، فأنهم لم يستخدموها على الإطلاق في ضوء أى تفسير ديني . ولكن الأمر كان مختلفا تماما في الجزر الآخية ، وهى التى كانت وطن الايونيين قبل هجرتهم إلى آسيا الصغرى . إن هذه الجزر الآخية استغظت بذكريات عدة عن ماض بعيد . وسحر د معبد ديلوس ، تجمعت هذه الذكريات ، وأخذوا يرددونها هناك ، تعبيرا عن الأيام الغابرة ، ولاشك أيضا أن الأمر كان مختلفا في المستعمرات الخلقيدونية والايونية في الغرب . وكانت قد تأسست في وقت كان لأشعار هزيود وأتباعه المقام الأكبر .

ولقد رأى أكبر شخصيتين في هذا العصر — وهما فيثاغورس واكسانوفان كيف سقطت المدن اليونانية في آسيا تحت سيطرة الفرس . وكاناهما أيونيين ،

ولكنهما قضيا للشطر الأكبر من حياتهما في الغرب ، ولم تكن هناك أية إمكانية لتجاهل الدين ، وخاصة أن حركة أحياء كبرى كانت تسود العالم اليوناني . وكان على رجال التنوير مواجهة الموقف ، وقد حدث هذا ، فقد حاول فيثاغورس أن يستمد من الدين مادة له ، وأن يقوم بحركة إصلاح فيه ، أما اكسانوفان فقد هاجمه وأنكره .

إن حركة أحياء الدين لم تقتصر — على الأخذ بالدين الآخى للقديم ، ديانة ديولوس القديمة ، بل أنها ترتبط بعبادة أبولون . وقد أتت هذه العبادة من الدانوب وتحمل سمات أهل الشمال الذين يعيشون على هذا النهر . وانتقلت تعبيرات هؤلاء إلى الديانة الديلية . وقد عرف فيثاغورس هذه الديانة وأثرت فيه ، وأنشأ فرقته للفيثاغورية من مدن مجدت باسم الآخية . وديانة ديولوس آخية في منشأها .

ولكى لم تكن ديانة ديولوس ذات الأثر الكبير في فيثاغورس ، كانت هناك ديالة أخرى أثرت فيه أكبر تأثير ، وهى عبادة ديونيسوس ، ديانة أرفيوس ، وقد أشرنا إلى هذه العبادة من قبل . وكانت معتقداتها تقوم على فكرة الجذب . وفكرة الجذب هنا تعنى الخروج ، أى أنها تفترض أن للنفس تستميد طبيعتها إذا ما خرجت من الجسد . وتتطلب للوصول إلى هذا تطهيرات وطقوسا . وقد كان نداء الأورفية مباشرا لهؤلاء الذين لم يجدوا الطمأنينة في آلهة الشعراء ، المتجسدين ، البعيدين عن البشر ، أو في أديان الدولة نفسها .

وكانت للأورفية سمتان جديدتان على العالم اليوناني .

الأولى : أنها استندت على وحي كتابي ، وحي مكتوب كمصدر السلطة

الدينية .

الثانية : أنها نظمت أتباعها في مجتمعات ، ليس بينهم رباط الدم أو القرى ، بل يجمعهم رابطة اختيارية دينية وتكريسية .

وقد وصلت البنا صفائح الاورفية الذهبية ، وقد نقشت عليها عقائدها ، وتدل على أنها كانت منتشرة إبان ذلك الوقت . وقد بحثت هذه الصفائح ، ووجد أن بينها وبين العقائد الهندية في ذلك الوقت مشابهات نفاذة . وقد اختلف الباحثون عن مصدر هذه المشابهة ، ف يرى برات أنه لا يوجد اتصال بين الهنود واليونان قبل بيرون الشاك ، وأنه قبل بيرون من المستحيل أن نجد أى عنصر هندي في الفلسفة اليونانية . وأن التشابه بين الدين الهندى في ذلك الوقت والاورفية إنما نشأ عن أخذ الاثنين من مصدر واحد ، هى القبائل الشمالية في أوربا . وكانت هناك صلات بين هذه القبائل الشمالية والهند . أو أنها هى أيضا هندية أوروبية . ويرى فون شرودر أن للهند تأثيرا بلاشك في الاورفيسية . ومهما كان الأمر ، فإن الفرض الاساسى من عقائد الاورفيسية ومقدساتها كان « تخليص النفس من عجلة الميلاد ، ومن أى تقمص » وتناسخ ، في الصور الحيوانية والنباتية ، فاذا ما تحررت النفس أصبحت مرة أخرى الها ، وتمتعت ببركة إلهية دائمة .

والسبب الرئيسى الذى يجعلنا نضع اعتبارا للمجتمعات الاورفية - في تاريخ الفلسفة ، أنها نادى بأن الفلسفة — قبل كل شئ — هى طريق للحياة . كانت الفلسفة في أيونيا تعنى « التصوف والتطلع » ومنها استمدت كلمة « ثقافة » في أمينا . ومن ناحية — أينما وجدنا أثر فيثاغورس ، فاننا نجد للهافة معنى أعرق إن الفلسفة تطهير ، وطريق للهروب من « العجلة » ونرى في فيدون الفكرة معبرا عنها تعبيرا عميقا ، وقد ذكرت هناك بصيغة فيثاغورية .

والنظر إلى الفلسفة بهذه الصورة إذن كان إحدى صفات الفكر اليونانى الرفيع

في ذلك الوقت . وكما أثرت الاورفية — خلال الفيشاغورية — في أفلاطون وترددت في مذهبه القيدوني فانها أثرت أيضا في أرسطو في الكتاب العاشر من الاخلاق وقد كان هناك خطر من أن هذا الموقف — موقف الاورفية — قد ينتهي إلى د سكون مطلق أكثر منه ، وجود آخرى بعيد عن هذا العالم .

وقد رأى أفلاطون هذا الخطر وحاول بكل الوسائل أن يتجنبه . ولذلك طلب من الفلاسفة — باصرار — أن يأخذوا دورهم ، وأن يصعدوا مرة ثانية إلى السكيف ، ليعاونوا أخوانهم السابقين الأسارى ، أما إذا أدت عقيدة الفيشاغورية — متشعبة بالاورفيه — إلى الوجهة الأخرى من النظر ، إذا أدت إلى السكون المطلق والموقف السلبي المتغالى فيه ، فليس هذا خطأ الفلاسفة .

هل أصبحت الفلسفة ديناً لأنها بلا شك تأثرت به ، ولكن من الخطأ البالغ القول بأنها أخذت من الدين أى مذهب خاص ان الاحياء الدينى تضمن رأياً جديداً عن النفس ومن المحتمل أن نظن أن ثمة تأثيراً قد حدث ، ولكن من العجيب أنه لم يحدث هذا . انما نرى ، فيثاغورث وأمبدوقلس وقد شاركوا بأنفسهم في الحركة الدينية يدينان بآراء عن النفس ، تختلف كل الاختلاف عن المعتقدات الدينية المتضمنة في الدين الذين كانوا يزاولون طقوسه . ولم تكن هناك في فلسفة ذلك العهد أى مكان لنفس خالدة ، إن سقراط هو أول من نادى بخلود النفس ولكن على أسس عقلية غير دينية . . . والسبب في هذا أن الدين القديم ، لم يكن مذهباً أو جزءاً من مذهب ، انه كان فقط مجموعة من الطقوس تتطلب مراعاتها بدقة ، وأن يكون ممارستها في حالة فكرية مستقيمة . وكان العابد يعطى أى تفسير يريده . وقد أعطانا أفلاطون في الجمهورية شواهد عدة من الدين القديم تثبت

— ٢٩٠ —

هذا . كما أن أرسطو نفسه يقرر أن الدين القديم لم يكن يتطلب من المرید أن يعرف
أى شىء ، إنما كان فقط يتطلب منه أن يكون فى حالة تأثریه بشكل ما ، وأن
يضعه فى حالة عقلية معينة .

لهذا السبب أوحى الديانة الجديدة إلى الفلسفة روحاً جديدة واسكنها عجوز
عن أن تقذف فى باطنها بمذاهب جديدة .

٥ - فيثاغورس

والمصادر عن حياته قليلة جدا ، ولكن شاهدا معاصرا له . وهو اكساوفازاند ذكره . إذ ورد في بعض أشعاره أن فيثاغورس سمع كلبا يعوى ، فطلب من سيده ألا يضربه ، لأنه تبين له ، أنه صوت صديق له مات . ومع أن القصة أو الشاهد يشير إلى أن فيثاغورس كان يؤمن بالمتناسخ ، إلا أنها دليل تاريخي على وجود فيثاغورس كشخصية تاريخية . وشاهد ثان . يأتى بعد زمن فيثاغورس بقليل وهو هراقليطس . فقد تكلم هراقليطس عن فيثاغورس الذى يقوم بأبحاث علمية ، وأنه يقوم بهذا خيرا من غيره ، ولكنه يستعملها للتدجيل والاحتيال . وكذلك ذكره هيرودوتس - ومعنى هذا أن الرجل قد وجد وهرفت فلسفته وشغلت للناس في القرن الخامس قبل الميلاد - . كرجل علم وكبشر بالخلود .

وقد كان أفلاطون معنيا كل العناية بالفيثاغورية ، ونرى أثرها الكبير في فيدون . ولكنه لم يهتم بفيثاغورس ، ولم يذكره سوى مرة واحدة بالاسم في كتاباته : « لأنه هو الذى اكتسب محبة أتباعه بشكل غير عادى بتعليمه إياهم طريقة للحياة » ، ولم يذكر الفيثاغوريين أنفسهم أيضا بالاسم سوى مرة واحدة . فذكر على لسان سقراط في الجمهورية أن الفيثاغوريين يعتبرون الموسيقى والفلك علمين متماثلين . ومع ذلك فمنهم نعلم أن كثيرين من أشخاص معارفه كانوا فيثاغوريين . فثيلا لاوس واشكرات في فيدون ، وكذلك سيبس وسيمياس ، كانوا ينتسبون - وهذا ما نفهمه من سياق الحديث - إلى المدوسة الفيثاغورية - وكذلك طيباوس - - الذى وضع أفلاطون على لسانه قصة العالم - ينتسب إلى نفس المدرسة . وكذلك فعل أرسطو . فقد كان متحفظا تمام التحفظ نحو

فيثاغورس . ولم يرد اسم فيثاغورس في كتابات أرسطو سوى مرتين : مرة حين ذكر أن القميون كان شاباً صغيراً في أيام شيخوخة فيثاغورس ، ومرة أخرى حين أورد عبارة لالقميون يقول فيها : إن أهل إيطاليا كرموا فيثاغورس ، ولكن أرسطو لم يتحفظ على الإطلاق نحو اسم الفيثاغورية . بل ذكرها مراراً ، فترى مثلاً : أهالي إيطاليا الفيثاغوريين ، وكذلك هذا المذهب فيثاغوري . ويبدو أنه كان هناك شك في القرن الخامس ، (ق.م) عن حقيقة الفيثاغوريين ، ومن هم الفيثاغوريون على وجه الحقيقة ؟

والمصادر الأخرى من فيثاغورس تؤخذ من أرسطكسينوس المشائي وديكارخوس المسيني وتيمايوس التورميني . وكان للثلاثة فرص لمعرفة شيء عن فيثاغورس . ولقد استمد يامبليخوس - فيما بعد - من تيمايوس كثيراً مما كتبه في كتابه : حياة فيثاغورس . ، ولم يكن هو ناقدًا تاريخيًا ممتازاً ، ولكن معرفته بإيطاليا وصقلية على جانبي كبير من الأهمية في هذا الموضوع . أما أرسطكسينوس فنجد عرف بنفسه بقايا المدرسة الفيثاغورية في عهد فيلاروس . وقد حاول أن يقدم فيثاغورس : كرجل علم ، فقط . وحاول بكل الوسائل أن يرفض الفكرة التي تقول إنه كان مملهاً دينياً . ثم نرى ديكارخوس يحاول أن يثبت أن فيثاغورس كان سياسياً ومصلحاً فقط .

ثم أخيراً كذب ثلاثة من القدامى عن حياة فيثاغورس : هم فورفوريوس ويامبليخوس وديوجانس اللايرسي وكتاباتهم مليئة بالأساطير والتزييف . لقد استندوا على مصادر مشكوك فيها ، فلم يصلوا إلى معرفة الحقيقة التاريخية .

ونلاحظ أنهم نسبوا إليه المعجزات . وقد استمدوا هذا من أرسطو نفسه . ثم استندوا على مصادر أخرى غير أرسطو وليس معنى هذا أنهم تأثروا في كتاباتهم

بمصادر عن الفيثاغورية الحديثة ، وقد اختلطت فعلا بروح شرقية ، ولكنهم استندوا على مصادر لم تصل اليها هذا التأخير . ومن هنا نرى أن فيثاغورس لسبب اليه حقا أنه رجل أعاجيب .

ولن نحاول أن نتكلم عن أعاجيبه . بل نذكر فقرة صغيرة عن حياته .

قضى فيثاغورس (٥٧٢ — ٤٩٧) حياته الأولى في ساموس — كان ابنا لمفسارخوس واشتهر أمره في حكم بوليكراتيس (عام ٥٣٢) . ثم لسمع عن رحلاته ، وقد ذكر المتأخرون الكثير عنها . ولكن برنت يرى أنها غير صحيحة . ويشك حتى في رحلته إلى مصر . وينكر انكارا باتا أن الأورفية أخذت مباشرة من الديانة المصرية ، مع وجود بعض التشابه بينهما . ولكنه يرى أنه من المحتمل أن الأورفية أخذت من الديانة المصرية عن طريق غير مباشر .

ويرى برنت أن هيرودوت لم يكن دقيقا في روايته عن الرحلات ، وكذلك لم يكن دقيقا حين ذكر الصلات بين الدينين أن الفيثاغورية والأورفية يؤمنان بالتناسخ والتناسخ عقيدتهما الرئيسية . والديانة المصرية خلو من هذه العقيدة .

ويقول ارستكمپنوس أن فيثاغورس ترك ساموس ، لكي يهرب من حكم بوليكراتيس الظالم . وذهب إلى كروتون . وكانت مدينة على علاقة طيبة بساموس — واشتهرت أيضا برياضيتها وأطبائها . أما تيمايوس فيقول لأنه أتى إلى إيطاليا عام (٥٢٩ ق م) وبقي في كروتون (أفرطونا) عشرين عاما . ومات في ميتابوتيوم . وكان قد لجأ إليها ، حين هار أهل كروتون على سلطته فيها .

والآن إلى نظامه وفلسفته .

٦ . النظام الفيثاغورى

وأقصد بالنظام الفيثاغورى ، الجماعة الفيثاغورية ، ما هو كنه هذه الجماعة ، وتكوينها وبنيتها ؟

يرى الاستاذ برنت : أن الفيثاغورية في مبدأها كانت أخوة دينية ، ولم تكن على الإطلاق جماعة سياسية . ويستند في هذا إلى أفلاطون ، الذى ذكر في الجمهورية أن فيثاغورس لم يتول منصباً عاماً على الإطلاق . وأنه لم تكن له أدنى علاقة بالارستقراطية المثالية الدورية . إن فيثاغورس كان أيونيا ، ومذهبه إنما كان فقط للدين الأخية . ولا يوجد أى شاهد يثبت أن الفيثاغوريين أيدوا الحكم الارستقراطى ، لقد كان الغرض الاساسى من النظام الفيثاغورى هو اذاعة وتنمية فكرة القداسة . انها تشبه مجتمعاً أورفياً ، غير أن الفيثاغورية استبدلت ديونيسوس إله الاورفية بالاله الفيثاغورى أبولون (٢٤) .

ويرى كريتشه وشميت — مخالفين لبرنت أن الفيثاغورية كانت فرقة سياسية شاركت في الحكم وأيدت النظام الارستقراطى . وأتوا بشواهد لغوية قوية . ومن الغريب أن يحاول برنت انكار الجانب السياسى للفيثاغورية ، مع أن هناك دليلاً هاماً يثبت مشاركتهم في السياسة : وهو الثورات الكبرى التى نشأت عن مشاركتهم وتأييدهم للحكم الاستبدادى . وانقلاب الناس عليهم ، وحرقتهم أحياناً ، وهجرة فيثاغورس . أما ما ذكره أفلاطون من أن فيثاغورس لم يتول منصباً حكومياً فليس معنى هذا أنه لم يشارك في السياسة ، ولم يدفع مدرسته ومريديه إلى الأخذ بنصيب منها . ولقد صدق الاستاذ برييه في كتابه الرائع د تاريخ الفلسفة ، ص ٥٠ ، حين قال : لم تكن الفيثاغورية حركة عقلية فحسب بل كانت

حركة دينية وأخلاقية وسياسية . وقد تمكنت من إنشاء أخوة ، استخدمت أسلحة للدعاية ، للتوصل إلى السلطة في مدن اليونان الكبرى (٢٩) .

ولقد نجح النظام الجديد في الاستئثار بالسلطة في المدن الآخية . ولكن سرعان ما قام رد فعل شديد ضد الفيتاغورية . وها هي الحوادث : ازدهرت كروتون حين أتى إليها فيثاغورس ازدهارا تاما ، ولكن حدث أن مدينة سياريس قد خربت . وحزن فيثاغورس لهذا حزنا شديدا ، وطلب من أهل كروتون أن يأووا إليهم بعض اللاجئين من سياريس . ولم يفعل فيثاغورس هذا لكون اللاجئين من طبقة أرستقراطية ، وإنما لأنهم كانوا ضحايا استبداد وظلم سيامي ، علاوة على أن فيثاغورس الأيوني قد شعر بدون شك بعطف عميق نحو رجال مدينة أيونية عظيمة . ولكنها سيئة الحظ . ولكن ما لبث أن قامت حركة تعارض النظام الفيتاغوري في كروتون نفسها ، وتزعّمها قيلون أحد أشراف كروتون وأثريائها . وهرب فيثاغورس إلى ميتابونتوم حيث قضى فيها أيامه الأخيرة .

واستمرت الفتن والقلاقل بعد رحيل فيثاغورس من كروتون بل بعد موته . فأحرق أهل كروتون منزل الرياضي ميلو حيث كان يجتمع للفيتاغوريون . ولم يهرب من الحريق سوى شابين هما أرخيوس وإليسيس . أما الأول فقد استقر في طيبة . وتتابعت الثورات ضد الفيتاغورية في كل أنحاء إيطاليا ، حتى كاد أمرهم أن ينتهي . ولكن في زمن متأخر ، عادوا إلى إيطاليا وكان لهم فيها نفوذ كبير .

تعاليم فيثاغورس :

وكان ساد الغموض حياة فيثاغورس ، فقد ساد أيضا تعاليمه . ولم يعرف

أفلاطون وأرسطو شيئا عن مذاهب فيثاغورس الاخلاقية أو المابيعية . وكل ما وصل عن تعاليم فيثاغورس ما ذكره ارستكسينوس عن مجموعة من القواعد الاخلاقية عنده - أما ديكارخوس فقد ذكر فقط أن فيثاغورس كان يعلم تلاميذه مذهب التناسخ والدورة الزمانية وقرابة الموجودات الحية كلها .

وكان فيثاغورس يعلم شغيا ، ولم يكتب كتابا . ولم يريف كتاب باسمه ، إلا في عهد الافلاطونية الحديثة - كما زيفت أيضا كتب للفيثاغوريين الأوائل . ولكن سنحاول - طبقا لشذرات باقية - وضع المذهب في صورة متناسقة .

التناسخ .

من خلال النصوص القليلة لداقنة ، نستطيع أن نقول إن فيثاغورس كان يؤمن بالتناسخ ، وأنه كان يدرس هذه الفكرة لاتباعه . ويبدو أن هذا كان نظورا لعقيدة بدائية . قيل إن فيثاغورس كان يؤمن بها ، وهي عقيدة قرابة النامس والحيوانات وكان هذا مرتبطا بنوع من التابو - التحريم لبعض أنواع من الطعام ولذلك عرفت الفيثاغورية بتحريم أنواع من الطعام . ويبدو أن فيثاغورس قد أتى بهذا من أيونيا . ويقص علينا بعض المؤرخين ، كيف رفض فيثاغورس أن يقدم قربان إلا على أقدم مذبح ، وهو مذبح أبولون الآب ، ولم يقدم أى قربان دموى (٣٠) .

الامتناع عن أكل اللحوم وبعض الأطعمة :

وقد أشيع عن الفيثاغورية أنها امتنعت عن أكل اللحوم ، وحرمت بعض الأطعمة . غير أن من نقل هذا كان من تأخرى اليونان كغرفوريوس وبمالاتشك

فيه أن كانا متقدما كأرستكسينوس ذكر شيئا من هذا. ولكنه قال إن فيثاغورس امتنع عن أكل لحم الثور الذى يحرق الأرض ولحوم الكباش، أما غير ذلك من اللحوم فلم يمتنع عنه. ويذكر أيضا أنه فضل « البقول » وبذلك كانت تأبو « محرما ». ويبدو أن أرستكسينوس كان يحارب نزعة الامتناع ، التى ظهرت ، ولم تكن فى أساس المذهب الفيثاغورى الأول (٣١) .

ولكن ما هو السبب الذى دعا فيثاغورس إلى تحريم بعض أنواع الاطعمة ؟ هل يمكن أن يكون هذا بسبب تعليمه « القرابة بين الحيوان والإنسان » ، فلم يكن التحريم إذن قائما على الرفق بالحيوان وعلى أسس صوفية، بل كان فقط تحقيقا لفكرة التأبو. إن فورفوريوس الصورى يعطى لنا دليلا على هذا ، حين ذكر فى كتابه « دفاع عن التحريم » أن الفيثاغورية كانت تتيح أكل لحوم القرابين ، ولو أنها تحرم تناول اللحم كبدأ . وأن الأبحاث الانثروبولوجية الحديثة أثبتت أن البدائيين كانوا يذبحون الحيوان المقدس فى بعض المناسبات الدينية ، وكانوا يأكلون لحمه ، بينما كان هذا محرما فى بعض الاوقات تحريما كاملا . فالامتناع هنا بدائى ويتصل - كما قلنا - بالتأبو .

ولذا بحثنا قائمة الاشياء المحرمة التى تركها لنا الفيثاغوريون ، لأدركنا أنها صور لتفكير بدائى فى هذه الناحية .

العلم الفيثاغورى

إن من الخطأ البالغ تجاهل العلم الفيثاغورى -- كما فعل بعض الباحثين . الفيثاغورية أصبحت مدرسة عليية فى بلاد اليونان . وينسب العلم الفيثاغورى إلى العقود الاولى من القرن الخامس ، وقد رأينا أن هرقليطس يذهب إلى أن فيثاغورس قد عانى الأبحاث العلية أكثر من غيره . كما أن هيرودتس يقول إنه لم

يكن « أضعف العلماء في اليونان ، أو أضعف السوفسطائيين ، وهذا اللفظ الأخير ، أخذ شكلا اصطلاحيا ، يقصد به العلم والأبحاث العلمية ، كما أن أرسطو ذكر أولا أن فيثاغورس اعتنى أولى الأمر بالرياضيات والأعداد ، ثم كان يزاوِل الأعمال العجيبة .

وقد لاحظنا من قبل أن الاورفية كانت تتطلب الفرار من عجلة الميلاد بواسطة التطهير في شكل بدائي . ولكن الجديد في الفيثاغورية أنها — وإن كانت قد قبلت جميع العبادات والطقوس القديمة — وضعت معنى عميقا للتطهير ، ولقد ذكر ارسطو فيثاغورس أن الفيثاغوريين استخدموا الموسيقى لتطهير النفس ، كما استخدموا الطب لتطهير الجسد .

ويقال إن وسائل تطهير النفس عند الفيثاغورية هي التي أدت وتشرح لنا أيضا اتجاه الفيثاغورية إلى فكرة الاسهام . وإذا صدقنا هرقليطس فإن فيثاغورس أيضا هو الذي أثر في أرسطو عن نظرية الحيوان الثلاث — الحياة النظرية ، والحياة العملية ، والحياة المقدسة .

وما هو المذهب : نحن غرباء في هذا العالم ، والجسد هو مقبرة النفس ، ومع ذلك لا ينبغي أن نهرب منها بالانتحار لأننا أغنام ، واقعنا راعينا ، وبدون أمره لاحق لنا أن نهرب ، وهذه هي نفس الآراء التي ذكرها أفلاطون في فيدون .

وفي هذه الحياة ثلاثة أنواع من الناس ، أنهم يشبهون من يأتون إلى الألعاب الأولمبية ، وهؤلاء الآخرون ثلاث طبقات أيضا .

١ — الطبقة الدنيا : وهي مكونة من هؤلاء الذين يأتون إلى الألعاب الأولمبية للبيع والشراء .

٢ — الطبقة الثانية: وهي مكونة من هؤلاء الذين يشتركون في الآلهاب.

٣ — الطبقة الثالثة: — وهم خير هؤلاء — من يأتون للشاهدة والنظر.

فالتطهير الأعظم — هو النظر . ومن كرس نفسه للعلم ، هو الفيلسوف الحقيقي ، وهو الذي حرر نفسه من عجلة الميلاد.

ومن الخطأ القول إن فيثاغورس قد ذكر لنا كل هذا ، ولكن من الثابت أن كل هذه الأفكار فيثاغورية . بهذا فقط نستطيع أن نعبّر الحوة بين فيثاغوراس المبشر الديني وفيثاغورس العالم .

وبما لا شك فيه أن الكثيرين من أتباعه — وهم المستمعون كما تقول المصادر اليونانية — بقوا فقط يمارسون فكرة التطهير ولا يسمعون إلى الفلسفة ، وهذا مالم يردده الفيلسوف .

٧- الحساب عند فيثاغورس

عرف اليونان الحساب قبل فيثاغورس ، ولكن لأسباب تجارية . أما أول من جاول وضعه كعلم فهو فيثاغورس .

ويذكر أرسطكسينوس أن فيثاغورس أول من قام بأبحاث فيه لم تكن غايتها التجارة . وفي أواخر القرن الخامس نرى أبحاثا كثيرة عن هذه الموضوعات . وبما لا شك فيه أن هذه الأبحاث لم تكن وليدة مدرسة ، بل كان لا بد أن تنتهي إلى شخص عظيم . ولم يكن هذا الشخص العظيم - فيما يرجح - سوى فيثاغورس .

ولكن إذا كان فيثاغورس لم يترك لنا شيئا مكتوبا ، فلا نستطيع أن نفصل بين تعاليمه الرياضية وبين تعاليم أتباعه — اللهم إلا إذا لجأنا إلى المنهج الآتي : أن نعتبر ما كتبه فيثاغورس هو أكثر الآراء بدائية في المذهب ، وذلك لأن من المؤكد أن أتباعه طوروا مذاهبه فيما بعد . ونلاحظ أنه قد بقيت بعض الآراء الساذجة في رياضيات الفيثاغوريين المتأخرين ، بالرغم من أن هذه الرياضيات قد وصلت إلى أوج بعيد من التقدم ، والسبب في الاحتفاظ بهذه الآراء ، هو أنها آراء الأستاذ الأول فقط .

ولسنا نهم هنا بتتبع الحساب الفيثاغوري وما ينسب إلى الأستاذ ذاته . غير أنه من الأهمية بمكان أن نشير إلى أن فيثاغورس مزج الحساب بالهندسة ، واعتبر الأعداد أشكالا : فاعتبر الواحد = النقطة ، والاثنين = الخط ، والثلاثة = المثلث ، والأربعة = المربع .

كان فيثاغورس معاصرا لطاليس وتلميذا له . والنظرة الحسية فقطاع ، للمادية البهتة هي التي كانت تحكم تفكير اليونان . وقد رأى طاليس والمدرسة الايونية

- ٣٠١ -

كلها تفسير الوجود في وحدة المادة ، ورأى فيثاغورس والمدرسة الفيثاغورية القديمة كلها تفسير الوجود في وحدة العدد . فالنظرة واحدة ، ولكن اختلف التفسير .

قال فيثاغورس : إن العدد مبدأ الوجود ، فارتفع قليلا عن الحس . ولكن ارتفاعه أداه اليه نظره في الحس . أما الوجود العقلي من حيث هو وجود ، فلم يكن بعد في متناول اليد الفلسفية .

د العدد مبدأ الوجود ، هل هذا ، لأن للعدد هيئة وشكلا . وكل شيء على مثاله العدد ، أو بمعنى أدق نحن أمام المبشر «بالمثال» الأفلاطوني وبالصورة الارسططاليسية ؟ إن العدد عند فيثاغورس ذو شكل هندسي منتظم منسجم ، فالأشياء كلها هي أعداد ، أى ذات أشكال هندسية منتظمة ، والنظام والوحدة هي مذهب الوجود . ولكن هل د كل الأشياء عدد ، أم أن د كل الأشياء تحاكي الأعداد ؟

وتمت اختلاف بين العبارتين لفظا ، ولكنه ليس اختلافا باطنا . ومن الخطأ القول إن أرسطو قد أدى إلى لبس بنقل العبارتين . إن العبارة الأولى د كل الأشياء عدد ، تعنى أن الأشياء في جوهرها لها شكل هندسي منتظم ، والأشياء تحاكي الأعداد د أى أنها تحاكيها في أن لها شكلا منتظما ، ويجب أن نلاحظ أن أفلاطون تأثر بهذه النظرة فيما بعد . غير أن العدد عند فيثاغورس «مادى» ، وغير مفارق ، للأشياء ، والأشياء حيكمت على شكل العدد المادى ، فلها شكل مادى ، ومن الخطأ أن نقول إن فيثاغورس يرى أن العدد مفارق للأشياء . إن كلمة د مفارق ، لم يصل إليها . ولم يصل إلى بعد الطبيعة . إن أفلاطون هو الذى فعل هذا . إنه تأثر بالفكرة الفيثاغورية عن العدد وأن لكل شيء عددا .

فقال إن لكل شيء مثالا — ثم إن عدد فيثاغورس مادي ، ومثال أفلاطون عقلي .

وهنا نتساءل : ما الذي أدته النظرة الجديدة فلسفيا ؟ إن المدرسة الأيونية — وكان فضلها على العلم عظيما — فمرت لنا أصل الوجود ، ولسكنها لم تفسر : كيف تكون الوجود الحسى . إنها وصلت إلى وجود مادة أولى ، ولكن هذه المادة لا كيف لها ولا كم لها ، فهي غير محدودة عند الكسيمندريس وهي لا كم لها ، وهي أيضا غير محدودة عند انكسيانس . فما علة ظهور المحسوسات ؟ لا نظفر بشيء واضح لديهم ، أما فيثاغورس فقد رأى أن الأشياء تتحدد — كما — لأنها أشكال هندسية — وكيف — لأنها ملدية .

أو بمعنى أدق مهد فيثاغورس حقا للبحث الأفلاطوني بعد في المثال والبحث الأرسطائي في الصورة . إنها دفعة قوية نحو تفلسف أكبر وتفسير أكبر ولكنه — أى هذا التفسير في ذاته — كان محاولة غير كاملة . أقصد بذلك أن الفيثاغورية الحديثة ، مختلطة بالأفلاطونية والأرسطوطاليسية والمذاهب الشرقية ، أخذت تعطى للأعداد صفات وعناصر لم تعرفها الفيثاغورية الأولى للسادجة . والأشياء عدد ونغم ، وهذا تعبير آخر للمذهب وكيف توصل الفيثاغوريون إلى أن الكون عدد ونغم ؟

وأولا ، الانسجام والأطراد بين الأشياء ، والنظام البديع بينهما . وثانيا ، النسب الثابتة بين هذا الشيء وذاك . وأكل مثال لهذا النظام هو العدد . ثالثا ، الانسجام بين حركات الكواكب والنجوم ، والكواكب

والنجوم هي أيضا أشياء . وأكمل مثال لانسجامها هو العدد أيضا ، ثم د العالم نغم ، وكان الفيثاغوريون موسيقيين بارعين . رأوا إيقاع النغمات د يقوم على نسب عددية ، فالعدد إذن أصل الأشياء .

ويحاول بعض مؤرخى الفلسفة أمثال — برنت — أن يثبتوا أن الفيثاغوريين قد توصلوا إلى تفسير الوجود بالعدد — خلال تفكيرهم الخاص . وأن السبب الرئيسى لهذا التفسير ، هو مارأوه من قصر فى تفسير د الابرون ، فالأبيرون مادة مضطربة لا تفسر كيفية نشأة الموجودات الحسية عندها ، وخلال أبحاثهم فى الحساب وفى الموسيقى ، رأوا الاطراد والانسجام يتحقق ، فأرادوا أن يحققوه فى العالم الطبيعى . وهذا خطأ ، فالفيثاغورية لم تنضج رأيا جديدا فى العلم الطبيعى . لقد قبلوا أقوال انكسيمانس انكسمندريش . وأخذوا القولى بتصوراتهما . وذهبوا إلى أن العالم كائن حى — يستوعب بالتنفس خلاء متناها . هو عبارة عن هواء غاية فى اللطافة ضرورى للفصل بين الأشياء ، ومنعها من أن تتصل فتكون شيئا واحداً د والأشياء عندهم تحدث بالتكاثف والتخلخل .

نسنتج من هذا أن القول بأن الفيثاغورية لم تصل إلى هذه الفكرة خلال البحث فى طبيعة جديدة . إنما وصلت إليها خلال بحثين . بحث فى الحساب . وبحث فى الموسيقى ولكن الشئ الذى يسترعى نظرنا هو أنه كان لفكرة العدد مكان كبير عند الأمم للشرقية وخاصة البابلية . إن تلك الأمم الشرقية اعتبرت للعدد قيمة دينية ، كبيرة ونسبت إليه أسرار وجودية ، لا يصل العقل إلى معرفة كنهها وقد عرفت الفيثاغورية بأنها مذهب دينى ، وأثرت فيها الاورفية . وكان للعدد عند الفيثاغوريين أيضا قيمة دينية ، كما سنرى بعد . فهل تأثر الفيثاغوريون بهذه المذاهب الشرقية ؟ لا نستطيع أن نمجزم بهذا ، حتى نتضح لنا أصول ، وتصل إلينا وثائق أدق .

٨ — العدد

وينقسم العدد عند الفيشاغوريين إلى قسمين :

العدد الفردي	العدد الزوجي
المحدود	اللا محدود
اللامنقسم	المنقسم
الوحدة	التعدد
المؤث	المذكر

ووضعوا بهذا أصل المتناقضات في الوجود . إن العدد الفردي محدود لأنه لا ينقسم بينما العدد الزوجي لا محدود ، لأنه ينقسم . والاول مثال الوحدة ، بينما الثاني مثال التعدد ، والاول مؤث لأنه لا ينتج شيئاً بذاته ، بينما الثاني مذكر لأنه مصدر الانتاج وقد زادوا المتناقضات إلى عشرة — لأن العدد ١٠ من الأعداد الممتازة . ولكن من الصعوبة القول بأن فيثاغورس أو الفيشاغورية القديمة هي التي تركت لنا هذا . من المحتمل أن الفيشاغورية في تطورها وصلت إلى هذا . إن اللغة التي نتحدث بها حين تكمل القائمة العشرية مختلفة عن لغة هذا العصر ولتكمّلها الآن :

المستقيم	المنحني
النور	الظلمة
الخير	الشر
الساكن	المتحرك

هذه ثنائية ، تذكرنا بالأديان الشرقية ، ومن المحتمل أن تكون قد نفذت إلى اليونان في عهد متأخر . ومن المحتمل أيضا أن الفيثاغوريين نظروا في الوجود في ضوء العدد ، فأقاموا الاخلاق على أقسام العدد ، والكون على أقسام العدد ، والحركة على أقسام العدد . ولكن هذه نظرة مغالية لحقيقة الفيثاغورية في عهدا الأول .

ما هو أصل الوجود العددي عند الفيثاغورية ، هل هو الوحدة أم الثنائية ؟ اختلف مؤرخو الفلسفة حول هذا ، فالبعض ذهب إلى أن أصل الوجود عندهم هو الوحدة ، وعنها نشأت الثنائية ، بمعنى أن الوحدة هي منشأ الوجود وصورته . ووجدت بجانبها الهبولى — أى مادة الوجود ، وأن الوحدة مصدر الخير . وأن الثنائية مصدر الشر . ولكن هل هذا تفسير فيثاغورى ؟ إنه يشبه كلام كيومرت الفارسي أو زرادشت .

وإذا كانت الوحدة تعنى الخير والثنائية تعنى الشر . فالتنازع بين الاثنين لا بد له من مبدأ ، ويبدو أن هذا المبدأ هو الله .

وهذا أيضا تفسير لا يمت إلى الفيثاغورية القديمة بشئ . ولكن إذا كان أصل الوجود هو الأعداد ، والأعداد منقسمة . فهل تمت تعارض دائم بين الموجودات ينظر فيثاغورس إلى الأوتار وهي تبدع النغمات — وهي أعداد تتحد . هنا يحدث الانسجام ، تخرج الأوتار النغمات المختلفة فتكون موسيقى متحدة : ففي العدد مبدأ الانسجام ، كما فيه مبدأ التعدد

٩ - العالم والنار والانسان

العالم :

العالم حادث ، وقد حدث مقابلا للعدد (١٠) - كما قلنا - ومركز العالم نار - كما قال هراقليطس - ثم انفصلت الاشياء ، من اللا محدود ، واتجهت نحو النار ، وباتحادها معه ، تكون العالم على الترتيب الآتي :

١ - السماء الاولى

ب - الكواكب الخمسة

ج - الشمس

د - القمر

هـ - الارض

و - الارض غير المنظورة

النار مركز العالم :

هي مركز الامداد للشمس ، والارض غير المنظورة لها قيمة كبرى في النظام الكوني الفيثاغوري . فهي سبب الليل والنهار والخسوف والكسوف .

ويلاحظ مؤرخو الفلسفة على هذا أن الفيثاغوريين كانوا أول من أنكر الفكرة القائلة بأن الارض مركز العالم ، كما أنهم أول من توصل إلى فكرة كروية الارض ، وحركة الكواكب ، وانتقالاتها نغم ، أو بمعنى أدق السجام أو نغم علوي ، أولحن

علوى ، كنغم العدد وألحانه ، وهو عدد — في نطاق الأعداد المادية .. وقد دعت فكرة الفيثاغوريين بأن تمت أنعاما علوية إلى القول بأن العالم كائن حيواني كبير ، يستوعب بالنفس خلاء لا متناهيا ، أى أنهم قالوا بنفس للعالم ، أو بالنفس الكلية .

الإنسان :

النفس عدد وانسجام فحسب ، يوجد حين يولد الانسان ، والنفس عندهم مادية لا أكثر ، لا وجود ذاتي لها ، ولكن إذا تم لها الانسجام ، وجدت أبدأ — أى إلى الأبد — فهي لم توجد إذن قبل وجود البدن فيما يرجع ، ولكن توجد مساوقة له في الوجود ، فإذا وجدت مرة انتقلت بعد انفصالها عنه إلى جسد آخر — إنسانيا كان أو حيوانيا — وهذا هو والتناسخ ، قالت به الأورفية من قبل ، قالت بما يقال له دجلة الميلاد ، وتعود النفس إلى جسد إنسان أو حيوان ، وهكذا دائما حتى تصل إلى درجة التطهير المطلق ، . والتطهير يحدث باتباع قواعد معينة في المأكل والملبس ، وعبادات قاسية تجرى بإشراف كهنة الأورفية ، وقد أثرت تلك الأورفية قولاً وعملاً في الفيثاغورية ، فعاث فيثاغورس ورجاله هيشة نقشف وزهد — فيما تجمع المصادر — ثم تأثرت النظرية نفسها بالأورفية ، ولكنها أضافت إلى فكرة التطهير بالحياة العملية فكرتين من أجل الأفكار في التطهير النفسى هما : العلم الرياضى أو الرياضيات والتأمل فيه — خصوصا الحساب — ثم الموسيقى .

وقد كان الفيثاغورية أثر بعد ذلك في تاريخ الفلسفة اليونانية ، فظهرت الفيثاغورية الحديثة ، وأخذت توضح المذهب وتضيف إليه عناصر متعددة وكثير مما نسب إلى الأوائل منها إنما كان من تفكير أو آخرهم ، ثم أثمرم الكبير بعد ذلك في أفلاطون ، ومحاورة فيدون ، متأثرة أثراً بليغاً بالفيثاغورية والمعبارة المشهورة والعلم تذكر ، فيثاغورية المنزع والأصل أيضا ، ولكنها أخذت صبغة أفلاطونية .

كما أن الفيثاغورية أيضا هي أول من اعتبر الموسيقى لا كعلم ، وإنما كباديء علم ، ثم لا ننسى أيضا — وهذا هو الشيء الجوهرى فى تاريخ العلم والفلسفة — لا نفسى أن الفيثاغوريين سداة العلم الرياضى ، فكان فيثاغورس يتكلم فى لهجة بسيطة رياضية .

د كل شيء مركب بنسب عددية ثابتة ، وهذا هو ملخص رأيه فى جوهر الأشياء المادى ، ولكنه ارتفع قليلا عن الحسية المطلقة... أما الارتفاع والسمو الحقيقى... إلى البحث فى الوجود من حيث هو وجود... أما وضع العلم الالهى أو العلم الاول... فأننا نجده عند المدرسة الايلية ، حيث يشتمل العقل الانسانى لأول مرة بالمشكلة العتيدة فى تاريخ الفلسفة... الوجود !!

١٠ — بدء العلم الميتافيزيقي اكسانوفان

وكما وضع العقل اليوناني في هذه الفترة المقدسة في تاريخ العقل البشري ، بدء العلم الطبيعي ، و بدء العلم الرياضي فإنه أيضا يضع بدء العالم الميتافيزيقي ، فترى بدء تفسير الوجود من حيث هو وجود وسواء أكان هذا الوجود ماديا أو عقليا أو منطوقيا فقد وضعت المشكلة ومن العجب أن توضع مشاكل الفلسفة عامة في مصر فيثاغورس رأس المدرسة الرياضية قد أخذ عن طاليس رأس المدرسة الطبيعية ، تتلذذ له ودرس عليه أولا ، ونرى أيضا اكسانوفان المبشر بالمدرسة قد أخذ عن انكسمندريش ، الفيلاسوف الثاني للمدرسة الطبيعية فالمدارس الثلاثة قد تعاصرت ، إذن ، وعاشت جنبا إلى جنب .

وفلاسفة المدرسة الميتافيزيقية أربعة فلاسفة ، أولهم بشر بالمذهب وهو اكسانوفان ، والثاني وضعه في صورته الكاملة ، وهو بارمينيدس وإليه نسبت المدرسة ، والثالث زينون الايلي ، وقد دافع عنه بحججه المشهورة ، والرابع مليسوس تابعه مع تعديلات . وهاكم تاريخ محاولاتهم .

١ — اكسانوفان . المبشر بالميتافيزيقا . . .

وقد قلنا من قبل عن اكسانوفان إنه أحد رجال عصر التنوير ، مع فيثاغورس قابلتهما روح دينية جديدة ، واصلاح ديني خطير ، فقبل فيثاغورس الدين وانكره اكسانوفان . وقد كان أيونيا كفيثاغورس ، وهاجر أيضا إلى جنوب إيطاليا ، وذهب إلى إيليا . وواجه المشكلة الدينية وهناك بدأ ينشد الشعر مهاجما الالهة

المتجسدة ، ساخرا منها ، ساخرا من فيثاغورس ونظريته في التناسخ ، ساخرا من طاليس ، ساخرا من هيرودوت وهزiod .

ومن الفقرات السابقة من قصيدته في الطبيعة ، نستطيع أن نرسم صورة موجزة لأرائه الدينية والفلسفية . لقد سخر اكساوفان من أديان اليونان وغيرهم من أمم الأرض ، كل أمة تصور الهتها كما تريد ، وكل دين الهته متجسدون ، يحارب بعضهم بعضا ، وفيهم صفات البشر ونقائصه . فنادى بوجود اله واحد قديم غير محدث ، ثابت غير متغير لا يتصف بصفات البشر ، وكله بصر ، وكله فكر ، ولكنه منزه في هذا عن بصرتنا وسمعنا وفكرنا ، إنه الواحد ، والأعظم بين الالهة والناس ، إنه لا يتحرك ، ولكنه يحركننا .

ومن نظريته في الاله الواحد ، انتقل إلى نظريته في الوجود الواحد ، ولكن هل الله الواحد شيء ، والوجود الواحد شيء آخر ؟ أو بمعنى أدق هل هو أيضا من القائلين بوحدة الوجود . أى لا يميز بين الله والطبيعة فكلاهما واحد ؟ بنقل أيضا أرسطو نصا هاما يقول فيه ، إن اكساوفان حين أشار إلى مجموع العالم ، قال إن الواحد اله ، العالم إذن واحد ، والواحد إله . يصل من هذا إذن إلى أنه من أصحاب وحدة الوجود ، وأنه لم يصل إلى تصور الاله . كما صورته الأديان المنزلة .

إذن من الواضح أن اكساوفان حين قال د إله واحد ، كان يقصد ، أنه لا اله الا العالم وصفات الاله من الوادية والصفات هي صفات العالم .

لستنتج إذن أن اكساوفان انتقل من نقده لأديان اليونان في صورتها البشرية إلى تأليه الطبيعة ، إلى تأليه الوجود وهنا وجه الانتظار إلى مشكلة الميتافيزيقا المتيدة أى إلى الوجود .

ومن الخطأ القول إنه تكلم في التوحيد ، إنه تكلم في الوحدة ، ومن الخطأ القول : إنه يشبه الممتزلة في العالم الاسلامي ، إنه يشبه متصوفة وحدة الوجود إلى حد ما . ونلاحظ أيضا أن اكسانوفان أيوني ومن أيونيا أتى بوحدة الوجود . وأخيرا ما هو مذهبه الطبيعي ؟ هل السكون محدود عنده أو غير محدود ؟ إن النصوص الشعرية التي وصلت عنه متضاربة كل التضارب لقد حاول أرسطو أن يكتشف في شعره فكرته عن هذا . ولم يتمكن بل أعلن أن اكسانوفان لم يعطنا بياناً واضحاً عن هذه المسألة ولكن ثيوفرسطس يؤكد أن الفلاسفة ذهب إلى أن العالم محدود ، والدليل على هذا أنه يقول إن العالم متساو في كل ناحية . ولكن هذا غير صحيح ، فإن اكسانوفان جمع بين الرأيين فأحيانا يقول إن العالم كرة . والكرة محدودة ، وأحيانا كان يقول : وتغيب الشمس في اللا محدود ، وأحيانا يقول : إن الأرض محدودة من أعلى ، بينما أسفلها غير محدود . وأحيانا يقول : إن الهواء المتسع ينتشر إلى أعلى انتشاراً غير محدود . . . كيف نحل المسألة : أرض غير محدودة وهواء غير محدود في عالم له نطاق المحدود ؟ أم أننا أمام شاعر يتغنى بكل الآراء في شعره ؟ هل هو تليذ لانكسمندريس أم يعارضه ؟ المسألة معلقة .

١١ — بارمنيدس

وعلى يد بارمنيدس الايلي (هـ ق.م) وضع مذهب الوجود في صورته الاولى ، وقد أتى بارمنيدس من إيليا في غرب إيطاليا إلى أثينا ، وفي صحبته تلميذه زينون . وقابل سقراط : حين كان الأخير في مطلع الشباب . وقد ترك لنا بارمنيدس فلسفته في قصيدة من أبداع القصائد الفلسفية . ومع أن بارمنيدس تابع اكسانوفان في النظم الشعري ، غير أن بعض المؤرخين — وعلى رأسهم الأستاذ برت — يرون أن بارمنيدس لم يتلمذ على اكسانوفان ، بل إنه كان فيثاغوريا في مطلع حياته . وتلمذ على فيثاغورى — هو أمينياس . وأن هذا الأخير هو الذى وجهه إلى الفلسفة ، وسواء صح هذا أم لم يصح ، فإن بارمنيدس استمع إلى اكسانوفان ، وبلا شك أنه استمع إلى آرائه في وحدة الوجود ، فوضعها هو مذهب مذهباً متناسقاً ، فيه أصالة كبرى ، جعلت الباحثين يعتبرونه مؤسس المذهب ، بينما يعتبرون اكسانوفان شاعراً فقط ، تكلم في الفلسفة .

فلسفته :

أول ما استرعى نظر بارمنيدس أن هناك طريقين فقط للبحث يمكن التفكير فيهما أولهما أن الوجود موجود ، ومن المحال أن يكون غير موجود ، وهذا هو اليقين ، لأن الحق يلزمه ، والثاني هو أن الوجود غير موجود وينفى إذن ألا يكون موجوداً . وهذا طريق لا يمكن لأحد أن يتعلمه . لأنك لا تعلم ما هو غير موجود ، بل من المحال أن تنطق به ، لأن ما تفكر فيه (الفكر) وما هو موجود (الوجود) شئ واحد .

وقد صور أرسطو المذهب بما يأتي : أن الوجود موجود ، ولا يمكن ألا يكون موجوداً . أما اللاوجود ، فلا يدرك ، إذ أنه مستحيل لا يتحقق أبداً ،

ولا يعبر عنه بالقول ، فلم يبق إلا طريق واحد ، هو أن نضع الوجود ، وأن نقول إنه موجود . والفكر قائم على الوجود ، ولولا الوجود ، لما وجد الفكر ، لأن شيئا لا يوجد ، ولن يوجد ما خلا الوجود .

وتمت فرق رقيق بين الإثنين . ففي الأول يتكلم عن الوجود — المادى الحسى ، ويرى أن أبرز صفاته هو الوجود — فهو هنا حسى ، بينما الثانى يضع الوجود أولا . ويسوى بين الوجود والحقيقة . فهو مثال أو أقرب إلى المثالية . ويستخرج لأول مره فى تاريخ الفكر مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض ، وبهذا كان أول واضح لمبادئ المنطق الأساسية ، كما كان أول واضح لمبادئ للمشكلة الميتافيزيقية الأساسية .

والوجود قديم ، لأنه يتمتع أن يحدث من اللاوجود لأن اللاوجود غير موجود ، ويتمتع أن يرجع حدوثه مرجح فى وقت دون آخر . ومعنى هذا أنه إما أن يكون محدثا لنفسه ، وإما أن يحدثه غيره ، أما أن يكون محدثا لنفسه فهذا خطأ ، لأنه إذا كان هذا حقا ، فلماذا أحدث نفسه فى وقت دون غيره ؟ لا بد أن هناك دافعا يجعله يفعل هذا أو مرجحا جعله يفعل هذا فى وقت دون وقت . ومعنى هذا أن هناك شيئا غير الوجود . ولكن خارج الوجود لا شيء ، وأما أن يحدثه غيره فهذا محال أيضا ، لأن الغير هو العدم ، والعدم غير موجود ، والوجود أبدى : أى لا ينتقل من الوجود إلى اللاوجود لأن اللاوجود عدم ، ولا يمكن لغير الموجود ، أى للعدم ، أن يكون علة أو معلولا . وليس للوجود من لا ماض له ولا مستقبل ولكنه فى حاضر لا يزول . ويقول أرسطو إنه على هذا يتمتع الكون ، ولا يتصور الفساد ، وينتفى التغير .

ينتفى التغير — أى أن الوجود ثابت ، ساكن فى حدوده ، ومقيم كله فى

- ٤١٤ -

نفسه ، . إذ ليس خارج الوجود ما منه يتحرك ، وما إليه يسير . أو بمعنى أدق لما كان الوجود هو الكل فلا يمكن أن نضيف إليه شيئاً جديداً لم يكن له من قبل .

والوجود واحد: إن الوجود والواحد متكافئان .

ويلزم عن هذا أن الوجود واحد فقط متجالس د مملوء كله وجوداً ، فإذا لم يكن واحداً فمعناه أنه متعدد . ومعنى التعدد وجود شيء آخر غير الوجود ، يكون به التعدد . ولما كان ليس هناك غير الوجود ، فلا يوجد تعدد .

اختلفت التفسيرات في وجود بارمنيدس أو موجوده . فالبعض وعلى رأسهم برات وتسلر يرون أن بارمنيدس يقصد بالموجود د الجسم ، وأن الموجود د هو الممتد في مكان . وأنه يتكلم عنه كما هو للكان . وأرسطو في بعض فقراته يقول إن بارمنيدس يعتقد في حقيقة حسية . ولم يتكلم عن الوجود ، في أي فقرة من فقراته . وكذلك نراه يتجنب كلمة إله — وهي كلمة استخدمت قبله واستخدمت عند معاصريه .

وإذا كان الموجود موجوداً ، فالكون إذن ملاء . ولا يمكن خلافه على الإطلاق لا في داخل العالم ولا خارجه . وينتج عن هذا امتناع الحركة . ليست هناك قوة دافعة عند الواحد للتغير والاصيرورة — كما يقول هرقليطس ، إن التغير عند بارمنيدس وهم . لقد رأى بارمنيدس الواحد فحسب فأنكر كل شيء . إن انكساليات أخطأ حين حاول أن ينقذ وحدة الجوهر الأولى بنظرية في التكاثف والتخلخل . وذلك لأنه حين أثبت أن الشيء الموجود يوجد بصورة أكثر في مكان منه في مكان آخر ، أثبت للمعدم ، أثبت اللاوجود . واللاوجود غير

موجود وكذلك التفسير الفيثاغورى الذى يقول بأن المكان الفارغ والهواء الفارغ — يوجد حول العالم ، وأنه يدخل العالم ، لكي يفصل بين الوحدات ، أن هذا التفسير يثبت وجود اللاوجود . وكذلك هرقليطس ، إن نظريته تقوم على التناقض بأن النار موجودة وغير موجودة ،

وقد استخلص بارمنيدس نتائج قوله « إن الموجود موجود ، إنه قديم ولا يفسد . إنه لم ينشأ من لا شيء ، لأنه لا يوجد شيء هو لا شيء . كذلك لا يمكن أن ينشأ من شيء . لأنه لا مكان لآى شيء إلا الوجود . وكذلك لا يوجد بجانب الوجود مكان فارغ يقوم فيه شيء آخر : إن المكان الفارغ هو عدم ، عدم لا يمكن التفكير فيه ، ولذلك لا يوجد ، والشئ الموجود لم يأت فى الوجود ، ولا شيء سيأتى فى المستقبل إلى الوجود . الموجود إما موجود وإما غير موجود ، فإذا كان الموجود موجودا ، فهو موجود الآن ، وموجود كل وقت ،

وقد كان أفلاطون يعلم بأن بارمنيدس ينكر وجود المكان الفارغ . يقول « كان بارمنيدس يقول إن الأشياء واحدة ، وإن الواحد فى سكون فى ذاته ، ولا يوجد مكان يتحرك فيه » وأرسطو يقول إن بارمنيدس اعتنق فكرة أن الواحد ساكن ، لأنه لم يستطع إنسان بعد أن يفكر أو يتخيل أن هناك غير المحسوس .

فالموجود موجود ، ولا يمكن أن يكون هناك أكثر أو أقل ، ويوجد فى هذا المكان كما يوجد فى الآخر : فالعالم متصل ، غير منقسم ، ملاء ، كامل . ومن هنا كان غير متحرك . لأنه إذا تحرك ينبغى أن يتحرك فى خلا . ولا يوجد خلا . إن الوجود يملأ كل شيء - حقيقة وحسا فى كل ناحية . ولهذا السبب إنه معين ولا شيء خارجه . وإنه كامل فى ذاته ، ولا يوجد خارجه شيء . إن له بجالا . أنه حقيقى فى كل اتجاه ، وآفاقه محدودة .

وبالإختصار : إن الموجود هو ملاء نهائى ، محدود جسمى ، ومادى ولائى .
وراثه . أما مظاهر التعدد والحركة والمكان الخالى والزمن الخالى فهى أوهاى .
هذا نرى أن الجوهر الاول الذى بحث عنه الوجوديون الاولون أصبح الآن
الشيء فى ذاته ، ولم يفقد خصائصه بعد . لأنه يبدو فى عناصر انباده وليس فى
بذور انكسارها وفى ذرات ديموقريطس . لأنه موجود بارمنيدس فيهم جميعاً .
فبارمنيدس على هذا الرأى هو أب للمادية لا أب المثالية .

ولكن للبعض الآخر يرى أن بارمنيدس أب المثالية وأنه بحث الوجود بحثاً
ميتافيزيقياً . وعلى فرض أنه قال : إن الموجود موجود ، فإن الموجود يحمل فى
طياته الوجود . قد يكون بدأ حسياً ، ولكنه انتهى إلى بحث فى الوجود .

وبالعوض الثالث يرى أن بارمنيدس مؤسس المنطق ، لأنه أهتم فقط بالوجود
من الناحية الفكرية الوجود فى الفكر واحد - وأما الحواس فهى المتغيرة وهى
التي تعطى المعرفة المتغيرة .

ومن هذا نفهم أنه بحث نظرية المعرفة . فهناك معرفة ظنية ، أساسها الحواس
ومعرفة عقلية أساسها العقل ، تصور الوجود متغيراً متحركاً متهدداً ،
الاولى هى ظن العوام ، بينما المعرفة العقلية تصوره لنا واحداً .

إن الفيلسوفين الكبيرين هرقليطس وبارمنيدس مهذا طريق الفلاسفة : الاول
ينادى بالتغير والصيرورة كما سنرى بعد ، والثانى بالثبات والمكون . الاول
بلاشك أب السفسطة والثانى أب المنطق .

والتغير والثبات هما الفلسفة خلال القرون .

١٢. زينون - ١

وبعد بارسيندس ، أتى زينون (٤٦٤ ق.م) تلميذه الكبير ، وصاحبه ،
الذى أتى معه إلى أمينا ، وقابل سقراط . وقد قام زينون بالدفاع عن مذهب
استاذة العظيم بجميع مشهوره في تاريخ الفلسفة ، منعرض لها من جميع واحبيها
ونبين مكانتها الكبرى .

* * *

نوقشت جميع زينون الايلي ضد الحركة مرارا في كتب مؤرخي الفلسفة ،
وقد يبدو في هذا ما يمنع من البحث مرة أخرى لمناقشتها ، ولكن السؤال الدائم
في الفلسفة : أى مشكلة من مشاكلها لا تستحق أن نترك أو يسدل عليها ستار
النسيان ؟ ... المشكلة الفلسفية قائمة أبدا . ولن نحاول الآن أن نبحث المسألة بحثا
تاريخيا ، وإنما نعرض المشكلة الميتافيزيقية العنيفة ، سواء كانت في ذاتها أو في
نتائجها ، وكما يقلل بروشار بحق : لأنه من العهد البعيد التي أثارته فيه هذه الحجج
السفسطائية الفكر الانساني ، ولا يوجد فيلسوف استطاع أن يقاوم الميل إلى
حل المشاكل التي أثارها الفكر الايلي ، ولا يوجد فيلسوف لم يقل كلمته الأخيرة
على أخيل . .

ومن الملاحظ أن أغلب الفلاسفة الذين بحثوا هذا الحجج ، لم يحاولوا
شرحها أو وضعها في إطارها الخاص بها ، ولكنهم حاولوا نقضها ، مع أن الغاية
الكبرى لمؤرخ الفلسفة أن يمين قيمتها ووضعها في فكر مؤلفها ، وأن تعلم الغاية
التي قصد اليها :

ومن المسلم به أن زينون كان يشارك بارمينيدس في آرائه عن وحدة الوجود ولذلك فإنه أراد أن ينتقم له - أى لبارمينيدس - من آراء مفارضييه ، وأن يرد إلى الخلف الحجج التي تعارضه وتناقضه ، وقد استخدم - كما رأينا - سلسلتين من الحجج ، واحدة ضد الكثرة ، والأخرى ضد الحركة . ومع أن مؤرخي الفلسفة حاولوا التمييز التام بين الحججتين ، فإنه ينبغي أن نعرف بأنه يوجد بينهما رابط ضروري ... فإذا كان زينون ينفي الحركة ، فإنه فعل ذلك لأنه ينفي الكثرة . وفي الواقع تفترض الحركة الزمان والمكان - وهما امتدادان عنده - ولما كان الإمتدادان غير مركبين - أو على حد تعبير زينون غير متعددين - فإن الحركة فيهما غير ممكنة ، وهى إذا كانت حقيقة تقسم الزمان والمكان التي تكون فيهما ، فلا يمكنها إذن أن تنتج في امتداد بدون أجزاء وإذا كان للزمان والمكان أجزاء ، أى إذا كان الامتداد مكونا ، فإنه ينتج ، إما أن هذه الأجزاء منقسمة إلى ما لا نهاية ، وإما أنها عناصر منقسمة - وينقض زينون أولى هذه الافتراضات بالحجج المعروفة تحت اسم « القسمة الثنائية » ، و« أخيل » ، كما أنه ينقض الافتراضات الثانية بحجة « السهم » ، وحجة « الملعب » ... وتكون الحجج الأربعة قياسا محرجا . وأول من أظهر هذا رينوفيه Renouvier ، غير أنه أهمل الحجة الأخيرة - حجة الملعب - ويرى بروشار أن هذه الحجة التي كانت مصدر حيرة وشك لكثيرين من مؤرخي الفلسفة ، ذات صلة وثيقة بالحجج السابقة ، وأنها تكمل الدليل .

والحجج الأربعة تكون مذهبا متناسقا تناسقا عجيبا ، فالحجة الأولى والرابعة تبحثان الامتداد والحركة بين حدود معينة ... والرابعة والثالثة تبحثان الامتداد

— ٣١٩ —

والحركة في أطوال غير معينة ... والأولى والثانية تبحثان في تعذر تحقيق الحركة -
 فينتج أن بدء الحركة في نفسها ممتنع .. والثانية والرابعة تظهران بمقارنة شيئين
 متحركين في حركة تناقض فرض الحركة إلى أقصى حد ، وتثبتان أن الحركة ، حتى
 ولو بدأت ، لا يمكن استمرارها ، وتؤيدان استحالة الحركة النسبية ، كما تثبتان
 استحالة الحركة المطلقة .

١٢ - زينون - ب

تكلنا عن حجج زينون الايلي ضد الحركة ، وكيف أن الحجج الأربعة تكون مذهباً متناسقاً ، وأن الحججتين الأولىين تقولان باستحالة الحركة بواسطة طبيعة المكان المفترض أنه متصل ، بدون أن يتوقف الزمان عن أن يكون مكوناً بالطريقة عيشها كالمكان.. وفي الحججتين الثانيةين تستخدم طبيعة الزمان لإثبات استحالة الحركة بدون أن يكف المسكان عن أن يكون مكوناً هو كذلك من قطع منقسمة .. وأخيراً إن الحججة الثانية ليست إلا صورة من الحججة الأولى والرابعة والزوج الأول من الحجج يقصد نحو نقد الفكرة أو نحو نقد فكرة تعرض أول الأمر للعقل ، وهى انقسام الامتداد غير المحدود .. والثانية تعارض التصور الذى لا يطرأ للفكر ولا يحققه إلا إذا اعترف بمشاكل الحجج الأولى .. فالترتيب المنطقي لهذا التقسيم متوافق تماماً مع الترتيب التاريخي الذى نقله أرسطوطاليس ومحتمل أنه كان هو الترتيب الذى قبله زينون .

وقد احتفظ لنا بها أرسطو بالحجج الأربعة ، وهى تنقسم إلى مجموعتين كل مجموعة من حجتين :

المجموعة الأولى : نفترض أن المكان والزمان منقسمان إلى مالا نهاية وفي الحقيقة لا نذكر لنا النصوص صراحة هذا الافتراض ، ولكن يمكن أن نقول إنه متضمن بوضوح في الحججتين الأولىين :

أ - القسمة الثنائية : لا حركة ، لأنه ينبغي أن يصل الشيء المتحرك إلى

- ٣٢١ -

نصف المسافة قبل أن يصل إلى النهاية ، .. ويجب أن يعبر نصف النصف قبل أن يصل إلى الوسط .. وهكذا إلى ما لا نهاية .

ب — أخيل : الأبطأ لا يمكن أن يصل إليه الأسرع لأنه ينبغي قبل أن من يحاول أن يتبع ، يصل إلى نقطة ينتقل منها السابق ، بحيث أن الأبطأ سيكون متقدما بالضرورة . فأخيل ذو الأقدام الخفيفة لن يصل إلى السلحفاة ، .. وإذن من المستحيل الوصول إلى غاية أو نهاية ، إذن فلا حركة .

المجموعة الثانية : نفترض الامتداد مكونا من عناصر غير منقسمة ، فإن أرسطو يقول لنا بنوع خاص أو على الأقل فيما يخص الحجة الثالثة - يقول بافتراض أن الزمان مكون من آتات :

أ — السهم : هنا تأتى مشكلة في التفسير ، فإن الأستاذ تسلر Zeller ورونييه Renouvier يعتقد أن أنه يجب تصحيح نص أرسطو طاليس ، أى أنهما شكّا في هذا النص .. أما الأستاذ بروشار فيعتقد أنه - على العكس يجب الأخذ بهذا النص وإثباته .

ونص أرسطو هو : « يكون الشيء في سكون أو في حركة حين يكون في مكان مساو لنفسه والسهم الذى يتحرك هو دائما ساكن في الآن ، فهو إذن ساكن دائما » .

تفسير النص : أن السهم يتحرك في الآن — والمفروض أنه منقسم - لأنه إذا غير موضعه فإن الآن يكون منقسما ، ولكن الشيء المتحرك في الآن ، إما في سكون وإما في حركة ، ولما كان الزمان - افتراضا - ليس مكونا إلا من آتات فإن المتحرك دائما في سكون وهذه العبارة « المتحرك دائما إما في سكون وإما في حركة

حين يكون في مكان مساو لنفسه ، تبدو غير صحيحة لكل من الاستاذين تسلي ورينوفيه اللذان يريان حذف رابطة لغوية يونانية تفقد المعنى معناة ، فيقول رينوفيه إن المتحرك يكون في سكون حين يكون في مكان مساو لنفسه ، وهذا نفسه تعريف السكون ، وهذا التعريف عند رينوفيه — كما هو عند تسلي الجزء الجوهرى من الحجة — ويعتقد الاستاذ بروشار — على العكس — أن عصب الدليل متضمن في القضية « السهم هو دائما في الآن ، وهذا يعنى كما رأينا أنه في كل آن من الزمان لا يكون السهم ، حركة .. فهل ينتج من هذا أنه في سكون ؟ .. نعم .. لأنه في مكان مساو لنفسه — وهذا تعريف السكون فمن الصواب إذن أن نقول إن متحركا في حركة يجب أن يشغل في الوقت عينه عدة أماكن ، ولسكن في الآن عينه إذا ما استطعنا أن ندرك أنه في الآن لا يكون المتحرك في سكون . وهذا ما يثبته مشال إيفلين Evelin الذى — حين يأخذ المفكرة التى تنفض زينون — يؤكد أن السهم في حركة في الآن مع شغله تماما لمكان مساو لذاته .

هنا إذن متفقد يستطيع المناقض أن يخرج منه لكي يطلعه زينون . بدأ بافتراض مبدئى أن جسما إما في حركة وإما في سكون حين يشغل مكانا مساويا لذاته . . لا محل إذن لاعتراض رينوفيه . . فإن الكلمة اليونانية التى اعتقد رينوفيه أنها اضافة من ناسخ غير متمكن لمكتاب أرسطو طاليس فيها نوع من السذاجة والبساطة ، غير أنها تخفى — كما يقول بروشار فخا . . . ولا محل إذن لاعتراض الاستاذ تسلي ، الذى أضاف بعض كلمات إلى الحجة ، فإن الحجة المستمدة من الآن وتصوره تكفى بدون أن تضيف أى اعتبار من اعتبارات الزمان .

ب — الملعب : وهى الحجة الرابعة وتتعلق بسلسلتين من النقاط المتساوية التى تتحرك في الملعب في اتجاه مضاد ، ماضية أمام السلسلة الثالثة من النقاط

المساوية ، ومبتدئة الواحدة من وسط الملعب ، والآخرى من نهايته بسرعة مساوية . ومن هنا يستنتج زينون أن الزمن الذى انقضى فى ذلك مساو لضعف نفسه ، وهذه الحججة تتوضح أكثر بشكل رسمه الأستاذ نسلر طبقا لما ذكره أرسطو .

1	2	3	4
A	A	A	A
1	2	3	4
B	B	B	B
1	2	3	4
C	C	C	C

1	2	3	4
A	A	A	A
4	3	2	1
B	B	B	B
		1	2
		3	4
		C	C
		C	C

شكل (٢)

شكل (١)

نفترض أن سلسلة النقاط 1.2.3.4. A ساكنة ، وأن السلسلتين الأخرين 4.3.2.1 B و 1.2.3.4 C متحركتان — وينبغى أن نضيف أن هذه النقاط تدرك كما لو أنها متلاصقة ، ولكن بدون أن يختلط بعضها ببعض — وإلا فلنفرض أن السلسلتين B و C تتحركان فى اتجاه مخالف بسرعة مساوية ، فنصلان فى الوقت نفسه إلى نهايات مقابلة للسلسلة (A) — كما فى شكل (٢) — ويقول زينون إنه فى الوقت عينه ستمر B^1 ، أمام كل النقط C ، والنقطة C^1 أمام كل النقط B ، ومن جهة أخرى B^1 C^1 ، لا تمر إلا أمام نصف النقط A ، ولكن السلسلة A ، مساوية لسكل من السلسلتين الأخرين فالأزمنة متناسبة مع الامكنة ، أى أن الزمن الذى تستخدمه السلسلة B ، والسلسلة C ، وطول السلسلة B ، كله ونصف هذا الطول هو إذن ضعف نفسه .

١٢ - زينون - ج

لا شيء أكثر سفسطة من هذا البرهان الذى يتكون — كما يقول تسلسل بحق — من أن نفرض أن المكان الذى يجتازه جسم يقاس بطول الجسم الذى يمر بإزائه وأن هذا يكون أولاً فى حركة ، ولكن هذا التفسير لا يبدو واضحاً وإذن كان زينون يبرهن ويستدل فى فرض أشياء غير منقسمة ، فيجب أن نقبل الفكرة القائلة بأن النقط A و B و C ، عناصر مطلقة للمكان فى ذاته وتتحرك فى الآن العنصر المطلق للزمان فى ذاته ، فبعد الآن الأول نرى B^1 ، التى كانت فيما نفترض تحت A^2 ، فى خط مستقيم معها تصبح تحت A^3 ، التى فرضنا أنها مجاورة للنقطة A^2 ، وأن A^1 ، التى كانت أولاً تحت A^3 ، تصبح تحت A^2 ، ، ولكن لكي تشغل A^1 و B^1 ، مكانهما الحالى ينبغي بكل ضرورة أن توجد فى لحظة فى خط مستقيم ، الواحدة مع الأخرى ، ومع ذلك فإن حركتها تكتمل فى آن غير منقسم ، أو أنها لا يمكن اجتيازها ، وحينئذ فلا حركة ... أى أنه فى الآن غير المنقسم يشغل شيان متحركان مكانين ، ولكن حينئذ لا يكون الآن غير منقسم ، أو بتعبير آخر من المستحيل أن ندرك أننا غير منقسم ، بحيث لا يمكننا لا أن ندرك فقط ، ولكن أن نحقق بتجربة أن أبسط الأشياء حركة تقسم هذا الآن .

يمكننا أن نستخلص من هذا وحدة الزمن الذى فرضناه غير منقسم ، فالعنصر نفسه يجب أن ينظم من ناحية احتوائه فى الآن نفسه على عنصرين لما نفس المساحة ، فالقول بأن الآن منقسم إلى قسمين متساويين هو — فرضاً — بأنه ضعف نفسه .

ما هي قيمة الحجج الأربعة التي ذكرناها ؟

يذهب بعض مؤرخي الفلسفة إلى أنها جميعا لا يمكن تنفيذها ونقضها ، وقد حاول كثير من الفلاسفة والرياضيين حتى في «صورنا الحديثة أن ينقضوها ...
واسكن يرى بروشار أن معظم النقاد إبتعدوا عن المسألة إبتعادا كاملا ، أو على الأقل لم توضع في الحدود التي وضعها فيها زينون .

ومن الأمثلة على هذا أرسطو طاليس . فحين لاحظ ، مناقضا في ذلك القسمة الثنائية أو أخيل - أن الزمان هو كالمكان منقسم إلى ما لا نهاية ، وأنه لا استحالة في انتقالنا في أشياء غير محدودة في زمن غير محدود ، أو حين يقول ليبنتز « إن مكانا منقسما بدون نهاية يمر في زمن منقسم بدون نهاية » ، في الواقع أن الاثنين إبتعدا عن المسألة إبتعادا تاما .

إن زينون يعلم تماما - بل إن استدلاله يتطلب ذلك - أن المكان والزمان يتكيف الواحد منها كالآخر ، وأنهما الاثنان منقسمان جميعا وعلى الدوام وبالشابه إلى ما لا نهاية .

وآخر ناقد درس هذه المسألة هو دينان Dunan فقد كان يعتقد - غالفا في ذلك للقسمة العامة الشاملة - أنه ينبغي أن تفصل القسمة الثنائية وأخيل فالأولى عنده تبدو بعيدة كل البعد عن كل نقد ، أما الثانية فهي حجة سوفسطائية !!! والسبب الذي يقدمه لنا ، هو إذا كانت الحركة مستحيلة في الواقع كما تظهر القسمة الثنائية ذلك - فن اللحظة التي تمنح فيها الحركة لأخيل والسلحفاة ، لا شيء . قط يمنع من أن نفترض لأخيل سرعة كبيرة يمكنه بها في الوقت عينه أن يقطع أولا المسافة التي تفصله عن السلحفاة ، ثم المسافة التي قطعها السلحفاة ، وأخيرا مسافة أكبر . واسكن لكي يصل دينان إلى هذه النتيجة افترض أن المسكان حيث

أنه منقسم إلى ما لا نهاية - كما تفرض الحججة ذلك بوضوح - فإن الزمان ينقسم إلى
آثاٲ غير منقسمة في عدد محدود . ولكن لا شيء في النص يوحي بهذا الفرض
ويدعمه . فالنص هنا يحمل على الجزم بأن الزمان في هذه الحججة - كما في القسمة
الثنائية - منقسم كالسكان ، أما القول بتأكيد أن هذا التصور ملزم ، طالما قبلنا
حقيقة الحركة عند أخيل - ففيه تجاوز كبير وغلو في الأخذ بفرض الحركة التي
فرضها زينون فرضا مؤقتا - فإذا ما كان زينون قد بدأ بافتراض أن أخيل
والسلفاة في حركة ، فمن الواضح أنه في موقف يحرم فيه البلوغ إلى نتيجة تنكر
إمكانية الحركة ولكنه يستخدم هنا قضية أو حكما ، أو إذا أردنا الكلام بدقة ،
حيلمة مسموحا بها ، الحركة بمنزلة ، وهذا ما تثبته القسمة الثنائية ، ومع ذلك
فالفرض أنها ممكنة في لحظة ، فالتناصل إلى متناقضات أخرى ، فالأسباب التي
تمنع بدء الحركة ، تمنع كذلك استمرارها . إذن القسمة الثنائية تكمل لأولى
- أخيل - أو أنها هي الفكرة نفسها معروضة في صورة - كما يقول أرسطو - أكثر
بمادية ، وأكثر ادراكا .

١٢ — زينون — د

أما الحججتان الأخرتان فقد نوقشتا مناقشة أقل من مناقشة أخيل ، فكانتا ترفضان ولا تقبلان ، واعتبرتا حجتين سوفسطائيتين ، ولكن لم تفهم حجة المصم فيها كاملاً ، فإذا أخذناها بمعناها الحقيقي فلن نقبل ما يعترض به عليها . وإياه من الواضح أنه ليس أسهل في شرح الحركة إذا ما افترضنا الأشياء غير منقسمة — ليس أسهل من أن تكون خطأ بواسطة نقط أو امتدادا بآفات ، ولكن ثمة اختلافاً نفع زينون نفعاً كاملاً ، وهو أن النقطة ليست نفعياً للخط ولا الآن للامتداد ، بينما السكون في وضوح هو نفعي للحركة . فهل من الممكن أن نجيب على زينون ؟ ...

تعددت الإجابات . . . وعلى العموم لا يمكننا قط إنكار الحجة . ولكن هناك من الباحثين من يتجه إلى إنكارها إنكاراً كاملاً ، والرد الجازم عليهم أنه إذا كان علينا أن نعتبر زينون سوفسطائياً لأنه وضع هذه الحجة السوفسطائية ، فإننا سنعهم بنفس التهمة فيلسوفاً آخر بعيداً عن السوفسطائية هو باسكال .

بقيت حجة الملعب فإذا كان التفسير الذي أعطيناه لها صحيحاً ، فإنه يتحقق تماماً أننا يمكننا دائماً بواسطة الحركة أن نقسم آناً مفروضاً أنه غير منقسم . وهذه الحجة نفسها التي أثبت ليبنتز بواسطتها أن تصور أمرح حركة يمكنه هو تصور متناقض ، فإذا ما فهمنا حجة الملعب بهذا الشكل ، فإنها تكون حجة السهم كأخيل إلى القسمة الثنائية ، إن زينون يعرض لهذه الحجة نفسها في صورة أكثر مادية وأكثر مزاحاً ، ووصل بعض مؤرخي الفلسفة إلى أن هذه للفكرة العامة الشعبية والمأزحة إنما وضعت لتدعيم فكرة عميقة وهذا يبين لنا السرفيا ينسب إلى الحجة وإلى مؤلفها من سخرية عميقة ، ولم يكن زينون يعلم أنه في المسائل

والمشاكل الميتافيزيقية لا ينبغي أن تكون مازحين قط ، وقد كان زينون يقدر أن مزاحه سيكون شؤماً عليه وعلى فلسفته .

ويمكننا أن نفهم هذا في فقرة من محاوره بارمنيدس ، تظهر لنا إلى أى حد يستحق زينون اسم السوفسطائي ، يقول غاطباً سقراط ، لك لم تر أن كتابي ليس إدعاء ، وأنه لم يؤلف للغاية التي تظنها ، لا أقصد بما يحتويه مرأ ، ولكنك قد رأيت تماماً أنه دفاع عن بارمنيدس ضد من يهاجمونه بالسخرية والنكات مدعين أنه إذا كان الموجود واحداً ، فانه ينتج عن ذلك نتائج مضحكة ومتناقضة . . . وإن كتابي يجيب على أنصار الكثرة ويرددهم بطريقةهم في لباقة ، يريهم أنه تلتج أشد مضحكاً ، من فرض الواحد إذا ما بحثنا الأمر بالتأباه فلاكي أدم المسألة وأثبتها كتبت كتابي هذا في شباني ، فأنت إذن غطى . يا سقراط حين تعتقد أنني لم أكتب هذا الكتاب في شباني لحب الجدل ، وإنما للرغبة في الشهرة والطمع فيها في سن مبكر ، .

١٢ — زينون — هـ

ما هي غاية الحجج ؟ ... وكيف يصدر فيها عن رأى بارمنيدس ؟ ...
أما النقاد والمؤرخون الذين لا يرون في زينون سوى مفكر سوفسطائى ،
فلم يشغلوا بهذه المسألة ، وفى الواقع يجب أن نبحث المسألة عند زينون نفسه ،
ويميل دينان Dunan إلى بحث حجج زينون فى إتجاه مئالى . وأن المشكلة —
كما وضعها زينون — ما كان يمكن أن تبحث بحثاً مفيداً وتحل حلاً نهائياً قبل
ظهور النقد الكائن .

أما عن زينون نفسه — فإن دينان يقول إنه لم يكن يعرف إلا قليلاً من
المعنى والنتائج الحقيقية للحجج ، وأنه لم يكن يحسب إلا حساباً قليلاً لفكره الخاص ...
ولكن من المؤكد أن فى هذا تجنباً شديداً على زينون . لأنه إذا لم يكن زينون
يعرف ما كان يقول ... فكيف كان يرى إلى تأييد بارمنيدس ؟

ويبدو أن ايفلين يعتقد أن زينون بإثباته استحالة الحركة فى الامتداد المنتهـم
إلى ما لانهاية ، كان يريد أن يشير إلى الحاجة إلى تصور جديد هو تصور الامتداد
وكان يعتقد فى حقيقة الحركة — هذا تفسير واقعى — والامتداد هو شـئ
ظاهر ... والواقع إنما هو لا امتداد ولكن هذه الفكرة لا يمكن إثباتها ،
فالنصوص تقول فى وضوح : إن زينون كان ينكر الحركة بدون تحديد ،
ويبدو أن رأى ايفلين هو الرأى الذى كان زينون ينقصه فى الجزء الثانى من
دليله .

وطبقاً لرونيغويه أنه إذا فهمنا تماماً فكرة بارمنيدس : ليس الامتداد إلا
ظاهرة أروها فقط ، وإنه لم يكن يعتقد أن حقيقة الامتداد هي فقط وآات
غير منقسمة ، وكان ينقض التصورين الممكنين للامتداد الواحد بالآخر ، وهذا

— ٢٤٠ —

ما يسمح بتقريب دليله ومشايبته لمتناقضات كانت . وهذا تفسير مثالي يؤكد زينون ، ويثبت منه — على وجه التقريب — الحقيقة المطلقة للوجود الواحد ومع ذلك فلا شيء في النصوص يثبت أن زينون كان يقول مباشرة بهذا ، ومن جهة أخرى أن بارمنيدس كان يقول بالوجود المتصل ، كذلك ليس من الصعوبة أن تفسر رأى الايليين في معنى الواقعية .

وفي الحقيقة أن حجج زينون لا تنفي وجود الامتداد ، وإنما تنفي تكوينه ، ولا ينبغي أن نقول إنه كل ، لأنه ليس له أجزاء ، فهو في جوهره واحد . ولكن يبدو أن هذه الوحدة المطلقة لم تمنح الايليين من إعتبار الموجود كمتصل ، ومن ثمت كمتد .

ولكن هل يمكننا أن ندرك الامتداد كأنه لا منقسم ؟ . وهل لدينا حق في أن النسب مثل هذا التصور إلى جدلي كزينون ؟ . فقد تردد في هذا إذا لم تجسد تصوراً شديداً بهذا لدى مفكر من أقوى وأعظم المفكرين المحدثين هو اسبينوزا . وزينون أبو السفسطة بلا شك ، فقد حاول أستاذه أن يثبت أن الوجود واحد ، وحاول هو أن يثبت أن الكثرة متعددة أو مستحيلة ، ووضع الجدل علماً أو شيبها بالعلم ، فهو أيضاً أبو المنطق .

١٣ - مليسوس

أيوني من ساموس ، شارك في الحرب والسياسة ، وانتقل من المذهب الايوني أيضاً إلى المذهب الايلي ، فقتل على بارمتيدس ، كما قتل زينون ، وشارك في الدفاع عن آراء أستاذه ، بل وكان أشهر منه في العهد القديم . أما أنه كان ينتسب إلى المدرسة الطبيعية الايونية ، فلأن مذهبه يحمل بعض سماتها ، ثم اعتنق المذهب الايلي . ودافع عنه دفاعاً جيداً .

فلسفته :

يعارض مليسوس الايونيين في قولهم : إن الوجود واحد ، وهنا يجانس في هذه الوحدة . ثم يقبلون التغير . هنا تناقض ، لذا تغير الوجود لم يكن متجانساً ذلك أن ما كان موجوداً يختفي ، وما لم يكن موجوداً يظهر . والنقد وجهه على الخصوص نحو ايكسمندريس .

والوجود أيضاً ثابت ، إنه لا يشعر بحزن أو ألم ، لأن هذا معناه زيادة شيء ، ونقصان شيء ، وهو محال .

والحركة عامة ، والتدخل والتكاثف على الخصوص ، محال ، لأنهم يتضمنون وجود مكان خال ، والقسمه مستحيلة أيضاً لنفس الاسباب .

والوجود عند مليسوس غير جسماني . ولكن هل تقبل هذا ببساطة من أيوني . لقد شك أرسططاليس في هذا . وقال : إن وجود مليسوس جسماني . ولكن هل حقاً وجود مليسوس جسماني بالرغم من أنه يقول إنه واحد ، ولذا لا يمكن أن يكون جسماً ، لأن كل جسم له أجزاء ، أي متعدد ؟ .

— ٣٣٢ —

إن صح إن مليسوس قال بعدم جسمية الوجود — وهو الأيونى ذو الثقافة المادية وتلميذ بارمنيدس المادى — إن صح هذا ، فتكون الخطوة الكبرى فى تاريخ الفلسفة .

ويستتبع عدم جسمية الوجود ، عدم نهائيته ، وهنا يعارض الفيثاغوريين إذ أن الفيثاغوريين يقولون بالوحدات النهائية .

وأخيرا الوجود غير متكرر . إن الحواس — هى التى تقدم لنا الكثرة . وهى بهذا لا تقدم لنا حقائق ، إن الحقيقة واحدة ، فلماذا تختلف فيها الحواس . إذن لا ينبغي أن نستند على الحواس .

ولكن إذا كانت الحواس متغيرة ، ومعطياتها متغيرات . فماذابقى الإنسان ؟ إن مليسوس يفتح الطريق للسوفسطائية لتدك الفلسفة فى صميمها ، أو لتثيرها فتحركها .

* * *

إن هذا الفيلسوف العميق يختلف عن أستاذه فى أنه جعل الوجود لامتناهيا ، وذلك حين عارض فيثاغورس ، إن القديم ، المطلق من حيث الزمان ، أبدى ولا متناه أى مطلق أيضا ، من حيث المكان .

ولعله رأى هذا ، أنه كان أيونيا . لكنه كيف انتقل من هذا إلى ذاك ؟ إن البرهنة غير واضحة أو الدليل غير واضح . إن من له مبدأ من حيث الزمان القديم ، قد يكون له مبدأ من حيث المكان . هذه مسألة فى الفلسفة .

ثم هل هو حقًا يختلف عن بارمنيدس فى مسألة جسمية الوجود ، ولكن ما الدليل أيضا . إن اللامتناهى يمكن أن ينقسم فى المكان . فكيف وصل إذن

— ٣٣٣ —

إلى أن اللامتناهى لا ينقسم ، وفعل هذا مسلماً بمبدأ أولى هو الوحدة .

* * *

لقد أتم مليسوس المدرسة الاليلية ، وكان آخر ممثل لها في أيونيا . وقد استطاع أن ينهض بها في وسط كان يعارضها . وفي آرائه الطرافة والابداع ، وسار خطوات أكثر من الأستاذ الكبير وتلميذه الجدلي زينون . ولذلك عرف أكثر من هذا الأخير — ونسبت إليه كثير من الكتب بواسطة المتأخرين من المشائين .

١٤ - هرقليطس

٥٠٤ — ٥٠٠ ق.م

لعل فيلسوفا من فلاسفة اليونان الاقدمين لم يظفر بما ظفر به هرقليطس من اختلاف الباحثين حول فلسفته . ما وصفها العام ، وما هي صفتها . ولم يختلفوا حقا كما اختلفوا فيه ، هل هو فيلسوف طبيعي يكل المدرسة الطبيعية الايونية ، خاصة وقد نادى خلال تجربته الفلسفية العميقة ، بأصل واحد للوجود ، بدرجة في مدرسة أيونية الطبيعية ، ثم هو أيوني ، نشأ في أفسوس ، وعاش فيها ؟ أم هو ذو فلسفة خاصة ، تميزه عن فلاسفة المدرسة الملاطية ؟ حقا إنه نادى مثلا — بأصل واحد للوجود ، مثله في هذا مثل فلاسفة أيونية الآخرين ، ولكن لم يكن هذا الأصل الواحد ، هو ميزة فلسفته ووسمها . وقد تعود الباحثون وضعه كما قلت في إطار المدرسة الايونية ، ولكن الأبحاث المتأخرة وظهور وثائق جديدة وتناول الملائمة المحدثين له ، دعا إلى استبعاد فلسفته ، فلسفة قائمة بذاتها ، لها طابعها الخاص ، ويميزها الفريدة .

* * *

كانت الفلسفة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد تسير سيرها الوئيد قبل هرقليطس ، طاليس وانكسمندريس وانكسيانس في إطار واحد ، ولكن أواخر القرن السادس كان ايدانا بحركات عقلية يعارض البعض منها البعض الآخر ، الفيشاغورية من ناحية ، والايلية من ناحية ثانية ، والهرقليطسية من ناحيه ثالثة ، بل نلاحظ أيضا ظهور أفكار أخرى ، لا نقول انها فلسفة ، ولكن هي حركات فكرية خطيرة في جوانب أخرى من الارض Lao-tze في الصين الكبرى ،

وزدادشت في أرض فارس ، وظهر كتاب الابنيساد المجهولون في الهند ، وظهرت رسائل أشعيا في المتنبي الاسرائيلي ، ظهر هذا كله في القرن السادس قبل الميلاد ، كان العقل الانساني في حركة ابتداع كامل في مجالات الارض ، بعيدا وقريبا ولم يكن هنا أثر ومؤثر ، أو صلات واتصالات ، حتى نقول ان سريان الآراء قد أثر هنا وهناك ، وأن تلاحا وتداخلا قد حدث ولا نقول ان ثمت أثرا غيبيا قد تدخل في البقعة الارضية فدفع هؤلاء وأولئك الى الخلق والابداع ، ولكن نقول ان هذه الظاهرة الغريبة قد حدثت في القرن السادس بين أجزاء من الارض لا يتصل بعضها ببعض .

، وفكر الشرقيين لا يعني لنا — ونحن نبحث تاريخ الفلسفة ونشأتها — لاني قليل ولا في كثير — انما نتجه الى اليونان الى فياسوفها الأكبر هرقليطس — لنرى كيف تكون مذهبه ، وأي المؤثرات أدت اليه ، ولنضع أصول المذهب العجيب ، الذي أثر فيما بعد ، في جمع من الفلاسفة ، تأثيرا لا يقل عن تأثير أفلاطون أو أرسطوطاليس

وقد وصل التراث اليوناني الفاسفي او العلمي جميعه الى هرقليطس ، ومنسويده — في ايجاز — لنرى الى أي حد اثر في فيلسوف « التنوير »

، لقد راينا من قبل كيف انشد هزبود في الاعمال والايام اناشيده . وكذلك الاشعار الهوميروسية ، وما في كل هذه من ومضات فلسفيه ، وأنى أورفيوس وأتباعه وتركوا وراءهم تراثا أيضا ، بقى منه أقوال وشذرات ثم كشف البحث العلمي الحديث عن صحائفهم ، وفيها أقوالهم الماثورة . ولكن لم يكن فيها تماسك عقلي ، أو منهج تمييز الصواب من الخطأ ، لقد اورد لنا افلاطون — منسوباً الى اورفيوس قوله « ان الله يقبض على مبدأ كل الاشياء الموجودة ونهايتها ، كما

يقضى على وسطها ، ان هذا القول يحوى فكراً عميقاً ، ان تصورات المبدأ والنهاية والوسط لم تكن تحمل عند اليونان معنى زمانياً فقط ، بل ان لها معنى أخلاقياً ان المبدأ يحمل معنى الأصل ، والنهاية هى الغاية أو الكمال ، والوسط هو التوازن أو التناسب . ان هذا القول الأورفى ، هو الوحيد الذى تضمن معنى منهجياً ، ولكن التصورات الاحيرة أساطير وهمية ، لا تتضمن معنى عقلياً .

ورأينا كيف ظهر العلم الحق فى ايونيا . حين بدأ طاليس وانكسياندرس يضعون اسئلة جديدة فى طريق جديد . وقد اسماهم الكتاب الاقدمون بالطبيعيين لانهم حاولوا تفسير الطبيعة بشكل معقول ان يضعوا د كلة ، او قانوناً . د اوجوس ، للطبيعة . وصاغوا لأول مرة فى تاريخ الفكر الانسانى السؤالين الفلاسفيين العلمية الخطيرين . د ما هى المادة الاولى التى يتكون منها العالم ، وكيف تحدث التغيرات التى تظهر فى الوجود ، ان اهمية طاليس فى تاريخ الفكر الانسانى . لا فى نظريته الساذجة البدائية . ان جميع الاشياء هى تغيرات واستحالات الماء . بل لانه اول مفكر حاول تفسير العالم الطبيعى فى داخل العالم الطبيعى نفسه . فوضع السؤالين الهامين د ما هو الشيء الحقيقى فى اساسه ، وكيف يحدث التغير ، هذا هو المنهج الذى ظفرت — كما قلت من قبل — به الانسانية منه .

ولقد رأينا ماذا فعل تلميذه العظيم انكسمندريس . لقد أجاب عن السؤال الأول بفكرة عن اللامتناهي ، عن وجود « مستودع لا محدود لجميع الكيفيات الكامنة ، الموجودة فيه » بالقوة ، على حد تعبير أرسطو ، ومن هذا المستودع الكبير ، يخرج الدفء والبرودة ، الصحة والمرض ، الضوء والظلام ، تفرج في أوقات معينة وأماكن معينة ومن ثم تمتص ثانية في هذا المستودع الكوزمولوجي للأحدهود التي توجد فيه كل الأشياء كامنة فقط . أما السؤال الثاني فقد أجاب عنه انكسمندريس لإجابة بيولوجية من وجهة أخلاقية من ناحية ودينية من ناحية . « إن الأشياء تقوم بالتعويض ، وهي بهذا « تقيم العدالة فيما بينهم » طبقا لنظام الزمن ، لقد كان هذا تفسيره للتغير من كيفية إلى أخرى ، إذا نظرنا إلى الأمر من الناحية البيولوجية ، وجدناه يمثل التغير بالكائن الحي ، إنه ينمو ، وينتج ، ثم يموت ، وكذلك كل الكيفيات ، إن حرارة الصيف تأتي إلى الوجود وتصل إلى أوج شدتها ، ثم تنتهي بعد زمن ملائم ، غلبة للطريق ، للكيفية المضادة ، لبرد الشتاء ، التي تتناوله نفس الدورة . أما في الناحية الدينية الأخلاقية ، فإن الموقف يفهم خلال الفكرة اليونانية البحتة Hy BRIS والتي يمكن ترجمتها بتأكيد الذات الصارخ ، أي تأكيدها تأكيذاً متغاليا فيه ، إن هرقليلس يبحث خلال خياله للميثافيزيقي عملية تأكيد الذات مع نقيضها أو نتيجتها وهو القضاء على الذات ، الواحدة تتضمن الأخرى ، أو الواحدة تعقب الأخرى ، وهذه العملية لا تحدث فقط في الناحية الأخلاقية ، بل على غرارها تحدث جميع الماهيات الموجودة . إن ضوء النهار يؤكد نفسه بأن يوجد خلال ساعات هدوء كافية لهذه العملية ، ثم عليه بعد أن ينسحب شيئا فشيئا لظلمة الليل التي تكون في حالة كامنة ، ثم تندفع شيئا فشيئا في الظهور ، حتى تبلغ ذروتها ، وهكذا الوجود كله .

لقد كان انكسمندريس مبشرا بمذهب هرقليطس في التغير ، في ناحيتين ،
لقد تكلم انكسمندريس عن التغير في حدود كيفية لأنه لم يفهم التغير ، كما يفهمه
العلم الطبيعي الحديث بأنه أولا حركة مكانية ، يمكن قياسه ، أو أنه ثانيا بعد
مكانى ، بل التغير عنده هو اختفاء كيفية محسوسة ومدركة ليحل محلها ضدها
أو عكسها ، كأن تشعر بالدفء أو بضوء مرئى أو بصوت مسموع ، ثم يعقب
هذا البرودة أو الظلام أو السكون. فالتغير هو عن أنتولوجى من الضد إلى الضد ،
من حالة مدركة وجودية إلى ضدها . وفى المكان الثانى يدرك انكسياندرىس
العلاقة بين الضدين كأنها تعاقب زمنى ، تمثل دورة أو مبدأ منظوما إلى حد ما
د طبقا لنظام الزمن ،

والفيلسوف الثالث الملطى الذى أثر فى هرقليطس هو انكسيانلس ، وقد قدم
لنا فكرتين تصله بهرقليطس أما أولاها : فهو قوله : كما أن نفوسنا لكونها
هواء تمسكتنا جميعا ، كذلك التنفس والهواء يحيط بالكون كله . وأما قوله
الثانى الذى أثر فى هرقليطس - بل وفى للفلسفة كلها من بعده ، فهو استخدامه
للتصورات الكمية فى العلم الطبيعي ، وتفسيره للتغير طبقا لنظام تنابعى متسلسل
فكل حادثة فى الطبيعة إنما هى نتيجة وعرض فى الوجود لتكاثف الهواء وتخلخله
التخلخل ينتج نارا - والتكاثف فى أطوار متعاقبة ينتج سحابا وماء وطينا وأرضا
وصخرا . وهذا يشبه تماما ما ستره منذ هرقليطس ، الطريق إلى أعلى ، والطريق
إلى أسفل . ويتساءل الأستاذ هويل رايت إذا كان انكسيانلس قد أثر فى
هرقليطس ، أم أن الفيلسوفين أخذوا من مصدر واحد ؟ .

ثم يأتى فيلسوف أبونى آخر ، ليس من ملطية كما رأينا ، ولكن من المحتمل

أيضا أنه أثر في هرقليطس . وهو اكسانوفان . وكان اكسانوفان من جبل يسبق هرقليطس ، وقد قضى حياته متنقلا - كما ذكرنا يندش أشعاره - ذات الصبغة الدينية والفلسفية . وقد كانت أشعاره في غاية الوضوح ، تختلف اختلافا بينا عن أشعار هرقليطس لكنها تتضمن نفس المراتة التي تتضمنها أشعار الأخير ، وعلى الخصوص - حين يهاجم الانسان العقائد الخلقاء . هاجم اكسانوفان الآلهة الأوليمبية . هاجم الآلهة المتجسدة واعتبرها خرافات ، ولكي يتخلص الانسان من حماقة هذه للتصورات الخوشية الغربية ، عليه أن يسمو إلى تصورات عليا خالية من الصفات العرضية والتوافه ، وانعكاس الذات عليها . وقد وصل اكسانوفان إلى فكرة إله واحد إلى حد ما ، حين أعلن د هناك إله واحد ، هو الأعظم بين الإلهة والناس ، لا يشبه الموجودات الفانية لافي الصورة ولا في الفكر ، وإذا كان هذا الواحد السامى هو أعلى من الموجودات الفانية ، فهو يحوى الفكر والإدراك ، لأن ماهية لا يتحقق فيها الشعور لا يمكن أن تحوى الألوهية ، وهو لا يستند في هذا على أعضاء أو آلات د إنه يرى بكيته ، ويفكر بكيته ، ويسمع بكيته . ولا يلجأ إلى خارج لكي تظهر الموجودات ، إنه يكل كل شىء بمجرد فكرة ناتجة من عقله . إنه المبدأ الاسمى للوجود الذى يسكن في وسط التخير والتعدد . كان لاكسانوفان الفضل الأكبر في أنه خطا خطوة أصيلة نحو تصور إله خال من الصفات الانسانية .

لقد اعتبرنا اكسانوفان مبشراً بالمدرسة الإيلية . وهذا حق ، ولكن هل يمكن أيضا اعتباره مكملا للمدرسة الأيونية ؟ إن فلاسفة ماعلية تناولوا المشكلة الفلسفية خلال الطبيعة ، وهذا فيلسوف أيونى ، يتناولها خلال المشكلة الدينية . والآن ترى ما يأتى . إن المشكلة الميتافيزيقية أو الوجودية - وضعت

مشكلة الوحدة ومشكلة الكثرة .

والآن . . . نمضى نحو مدرستين فكريتين هامتين عاصرتا هرقليطس، وبحسناهما من قبل بحثنا مستقيضا وهما الفيثاغورية والإيلية ، هل أثرتا في هرقليطس . فمن الثابت أن المدرستين قد وصلتا إلى أوج مذهبهما ، بعد وفاة هرقليطس . ولكن من الثابت أنه قد عرفهما عن طريق غير مباشر .

يرى الأستاذ هوبل رايت أنه لا يوجد احتمال أو دليل أن هرقليطس قد تأثر تأثراً مباشراً بفيثاغورس . حتماً أن هناك ملاحظتين في كتابات هرقليطس تشيران إلى أنه قد سمع عن فيثاغورس . ولكن الملاحظتان مشكوك في صحة نسبتهما إلى هرقليطس ، حتى إذا أثبتنا أنهما له ، فإنهما يدلان على أنه لم يفهم فيثاغورس وأنه لا يشعر بحوه بأى إعطاف، لائحوه ولا نحو تعاليمه وأتباعه .

ثم أن تعاليم فيثاغورس قد ظهرت في إيطاليا ، في مدينة كروتونا الصغيرة حيث أنشأ فيثاغورس — كما نعلم — أخوة فلسفية لأول مرة في تاريخ الفلسفة، ومع أنه من المرجح أنه كان أكبر سناً من هرقليطس ، إلا أنه ليس من المرجح أن تعاليمه قد وصلت إلى أيونيا خلال أعوام أو عقود قليلة من الزمان . لقد كانت هذه التعاليم مريية ، وقد أفشيت حقاً ، فيما بعد ، ولكنهما لم تعرف علانية أول الأمر . وأخيراً — إن الرجلين كانا مختلفي المزاج اختلافاً كاملاً، أقيم مذهب فيثاغورس على مذهب صوفي، ورياضي وكوزمولوجي، وموسيقى وكان مذهباً جمعياً بلا شك . يتلصص أصوله من أسرار وتقاليد قديمة، هل، كان يقبل هرقليطس — ذو المزاج الحار والفردى، أى تعاليم من أى إنسان آخر ، لقد كان هرقليطس موغلاً في الفردية ثم هناك أيضاً أثر قديم يقول إن هرقليطس كان تلميذاً للفيلسوف الفيثاغورى

هيباسيس . ولكن هذا غير ثابت تاريخيا . ان هناك بعض المؤرخين القدامى يرون أن هيباسيس قد عاش بعد هرقليطس وأكثر من هذا أن يامبلخيوس ينكر في كتابه حياة فيثاغورس د فيثاغورية ، هيباسيس إن من المؤكد أن هيباسيس كان في وقت من الأوقات عضوا في أخوة فيثاغورية ، وأنه كان يمتدح كهرقليطس أن الكون في حالة تغير مستمر . وأن مادة الكون الأولى كانت هي النار

ولكن للمشكلة هل سبق هرقليطس ، وكان مبشرا له ، أما أنه أخذ هذا القول منه ، أو بمعنى أدق كان لاحقا له . أو أن التشابه كان عرضيا بين الاثنين ، إن النصوص لا توضح لنا شيئا من هذا . إن لبحث التاريخي لم يحسم المسألة .

وهنا تأتي مشكلة علاقة هرقليطس ببارمنيديس . وقد أثارنا اشكالا من التواريخ للمقارنة . وأدت إلى اختلاف كبير بين مختلف مؤرخي الفلسفة قديما وحديثا .

فقد ذهب بعض الباحثين . إلى أن بارمنيديس كتب قصيدته الطويلة عن الحقيقة والمظاهر أو الظواهر بعد أن نشر هرقليطس كتابه عن الطبيعة . وهناك دليلان تاريخيان يثبتان هذا : الدليل الأول من محاوره بارمنيديس لأفلاطون . ففي هذه المحاوره نرى سقراط — وهو في شبابه — يتحدث مع الشيخ المعجوز بارمنيديس . وبما أن سقراط ولد عام ٤٦٩ ق م فلا بد إذن أن المقابلة قد تمت على الأرجح حوالي سنة ٤٥٠ ق م . ولا بد إذن أن تكون فلسفته قد كتبت عام ٤٨٥ و ٤٧٥ ومعنى هذا أنها قد كتبت بعد أن أزدهر هرقليطس ، وكتب فلسفته . والدليل الثاني : فقرة كتبها بارمنيديس يشير فيها إلى هرقليطس ويحذر منه ، يحذر من جموع غير منظمة تقرر أن الوجود واللاوجود شيء واحد وليسوا بشيء واحد في الوقت نفسه وأن طريق الأشياء أينما تكون هو د توتر بين المتضادات ، ومع أن تسلي يقرر أن هرقليطس لم يذكر في أى نص من نصوصه

أن الوجود والوجود شيء واحد ، ثم هي ليسا بشيء واحد ، وبالتالي لا يمكن أن يوصف بأنه « جمع غير منتظم » ، والسكن من الثابت أن هرقليطس قد استخدم اصطلاح « التوتربين المتضادات » .

كل هذه هي حجج قوية تثبت ان بارمنيدس قد ازدهر بعد هرقليطس ، ولكن العالم المشهور راينهرت Karl Reinhardt ، حاول براءة نادرة من أن يثبت أن هرقليطس قد ظهر بعد عقدين من الزمن من ظهور بارمنيدس ، وأن نظريته في التغير الدائم هي كرد فعل لنظرية بارمنيدس : أن التغير وهم . إن بارمنيدس ، قد ظهر يقرر : أن النظرة العاقلة للعالم إنما هو في النظر إليه ، كساكن غير متحرك ، واحد ، ولا يمكن تفسير هرقليطس ، إلا أنه حاول نقص هذه النظرة فقرر - مقابلاً لبارمنيدس ، أنه لا يمكن تعقل العالم إلا بالنظر إليه كتتحرك وغير مساكن ومتعدد . ثم أخذ راينهرت يدلي بحجج تاريخية عميقة وأهمها ما يقوله ديوجانس اللايرمي الذي يقرر إن هرقليطس قد ازدهر في الأولمبياد التاسع والستين (٥٠٤ ، ٥٠١ ق م) وكذلك بارمنيدس ازدهر في نفس الأولمبياد . فكأنهما قد تماصرا . ولكن حجج راينهرت وتوارينغ ديوجانس اللايرمي لا تثبت أمام النقد التاريخي .

انتهت الدراسات الفلسفية التي ظهرت قبل هرقليطس إليه ، ويتحتم علينا ، لكي نعرف كيف عاجلها ، أن ننظر في نشأته ، وحياته .

لقد كان هرقليطس أيونيا . ولد ونشأ في مدينة أفيسوس الايونية ، وكانت تقوم في داخل أيونيا وعلى بعد ٢٠ ميلاً شمال ملطية . وقد ذكر ديوجانس اللايرمي — كما قلت من قبل — أنه نبغ في الأولمبياد التاسع والستين — وهو يقابل على وجه التقريب ٥٠٤ — ٥٠٠ ق م . وهو ينتمى إلى أسرة قديمة ونبيلة . ويبدو

أنه ورث عنها منصبا هاما — تجتمع فيه الصفتان الدينية والسياسية ، ولكن طبيعة المنصب غير واضحة ، هل هو منصب الكاهن ، أو أنه منصب سياسي ، ولكن يتناول أيضا د الاشراف على القرايين في المعبد ، ولم يطلق الفيلسوف - ذو المزاج الحاد - هذا المنصب ، فتركه لأخيه الأصغر . ويقال إن طرد صديقه هرمودورس من الحكم - بواسطة حكومة ديمقراطية ، قد أشعله سخطا وكرهية مرة للناس ، وانعكس كل هذا في اعتكافه الفلسفي . وقد أضاف ديوجانس اللايرسي قصصا خيالية عن حياته وعن وفاته في كتابه « حياة الفلاسفة الكبار وآراءهم » ومنها أنه مات بمرض الاستسقاء ، وأن الوفاة حدثت حين دفن هرقليطس نفسه في عين مائي في مريض للبقر عمولا علاج أزمة من أزمات مرضه كل هذه قصص غير صحيحة نسجها ديوجانس اللايرسي حول الكثيرين من الفلاسفة وخاصة هرقليطس . لعل ديوجانس استوحى هذه القصة عن وفاته في عين ماء من قول هرقليطس «إن الموت للنفوس حين تصبح ماء» .

وكان هرقليطس عنيدا ، كاثيبا ، متعجرفا . وقد دعاه يوجانس د بمبغض الانسان ، وأن هذا قد قاده إلى أن يعيش في الجبال ، وأن يتقوت بالحشائش والجذور ، وأن معيشته هذه قد أدت إلى وفاته وعجلت بها . وسواء صحت هذه الرواية ، أو لم تصح ، فإنها دليل على خلق الفيلسوف . وهزاجه المتقلب الحاد ، وكرهيته للناس وعزلته . ويرى الاستاذ هويل رايت أن هرقليطس لم يكن على الإطلاق محبا للمجتمعات ، وقد عبر عن هذا كثيرا فقد ذكر أن رجلا واحدا يساوى عنده عشرة آلاف ، إذا كان من الطبقة الاولى من الناس كان يشمر لإذن بقيمة الرجل الارستقراطي ، وأن حركاته وأفعاله تتحرك وتنتلج .. بشعور مسافة البعد .

لأنه الملهم الكبير لنشئه في كلامه عن الرجل الارستقراطي . ويرى بعض مؤرخى الفلسفة ، أنه كان متشائماً ؛ ويقارنون بينه وبين شوبنهاور . ولكن هويل رايت يرى أن هذا خطأ بالغ . إن التشاؤم سواء أكان فلسفة أو مجرد مزاج يذهب إلى أن في العالم شراً أكثر من الخير ، وأن الشر هو أكثر حقيقة وواقعية وهذا ما لم يعلنه هرقليطس . لأنه لم يعلن هذا على الإطلاق ؛ وإنما أعلن فقط أن الشر والخير جانبان من نفس الحقيقة . كالأعلى والأسفل والجمال والقبح والحياة والموت ، وأن على الرجل الحكيم أن ينظر إلى جانبي الصورة معاً فلا يأخذ بالجانِب المضحى فقط أو المظلم فقط .

والآن إلى كتابة : فقد ذكر ديوجانس اللايرتى أن هرقليطس كتب كتاباً واحداً . وهذا بما لا شك منه ، ويذكر أن اسم كتابه هو الطبيعة أو فى الطبيعة ، وأنه ينقسم إلى أقسام ثلاثة : الوجود ، والسياسة ، واللاهوت . ويذكر أيضاً أنه أملى كتابه فى معبد أرتميس . وأنه أودع نسخة منه هناك ، وأن هذه كانت عادة اليونان القدامى . وقد كتب الكتاب فى لغة صعبة غير سهلة وكان من الصعوبة فهمه ، ولذلك لقب هرقليطس بالمظلم والغامض والمفزع ويبدو أنه كان يشعر هو نفسه بأنه كان غامضاً فى أسلوبه .

ولكن لم فعل هذا . اختلفت الآراء فى ذلك ، على أنه من المحتمل أن يكون ذلك للأسباب الآتية :

(أ) كان هذا الأسلوب هو السائد فى عصره

(ب) حوادث ذلك العصر ، فائز النهضة الدينية ، جعلت الكثيرين يكتبون فى أسلوب رمزى أو تنبئ .

(٣) كان هذا العصر هو عصر الفريديين ، وكانوا ياجأون إلى العزلة والتوحيد فكانت كتاباتهم صدى لعزلتهم ، وكان هرقلطس واحداً منهم ، ومن أقواله المأثورة : إذا هم الناس بالبحث عن الذهب ، فقد يمدونه ، فإذا لم يفعلوا ، فليكتفوا بالقش .

ويرى ديوجانس اللايرسي أن الغموض الذي ساد كتابات هرقلطس كان لغرض : هو أن يحول دون قراءته لحولاء الذين لم يكتملوا عقلياً ، فلا بد لمن يقرأه أن يكون على حظه من الفكر والحسكة ، وأن ينفق مجهوداً عقلياً في تفهمه . أما ثيوفرسطس فيرى أن مزاج هرقلس المتقلب كان يقوده أحياناً إلى تناقض وضوضاء وإبهام في التعبير .

ويرى الأستاذ هويل رايت أن الفقرات الباقية من الكتابات هي جمل قصيرة ، ولذلك ليس لدينا شاهد مباشر يدلنا على كيفية تنظيم الكتاب ، مع ما تحتويه هذه الفقرات الباقية من عمق .

ولعل هويل رايت يشير إلى تقسيم الكتاب إلى الأجزاء التي عرف أن الكتاب قد قسم إليها : الوجودي ، والسياسي ، واللاهوتي .

وحقا إن هناك شكاً كبيراً في أن التقسيم من صنع هرقلطس نفسه ، ولكن يبدو أنه وصل إلى الرواقيين في هذه الصورة .

فلسفة هرقليطس

الكلمة - ١

هل عرف هرقليطس حقا الكلمة بمعنى اللوجوس . لقد افتتح فلسفته بتلك العبارة : إن من الحكمة ألا تستمعوا إلي* ، بل أن تستمعوا للكلمتي ، وأن تعترفوا أن كل الأشياء واحدة ، فإلى هذه الكلمة وما صلة هذه الفقرة بفقرة أخرى هامة ، يقول فيها هرقليطس : ومع أن هذه الكلمة (اللوجوس) هي صادقة منذ الأزل ، فإن الناس عاجزون عن فهمها ، لا قبل أن يسمعوها ، بل أيضا بعد سماعها لأول مرة ، ومع أن الأشياء تتحقق مطابقة لهذه الكلمة ، إلا أن الناس تبدو وكأن لا تجربة لهم بها على الإطلاق ، وذلك إذا حكمنا عليهم في ضوء الأشياء والأقوال ، كما أفعل الآن أنا ، إن طريقي إن أميز كل شيء طبقا لطبيعته وأن أصنّفه طبقا لفعله . أما الآخرون فهم على العكس من هذا يسيطر عليهم اللسيان وعدم الاكتراث — بما يجري حولهم وفيهم — في أوقات صحوهم ، كما لو أنهم نيام .

وقد اختلف الباحثون في تفسير هذه العبارات .

يذهب برناب إلى أن الكلمة هنا معناها كلمة هرقليطس، أى ما يقوله هرقليطس ولكن هناك رأى معارض ، بل إنه رأى قديم للفيلسوف التجريبي الشاك سكستوس امبريقوس يقرر أن هرقليطس : يؤكد أنه بمشاركتنا للكلمة (اللوجوس) العامة والالهية ، أصبح عقليين ، وهذه الكلمة هي مقياس الحقيقة بل إن الفقرة التي يقول فيها هرقليطس : لا تستمعوا إلى بل إلى الكلمة ، لدليل على هذا — وما يؤيد رأى سكستوس امبريقوس ، شاهد معاصر هرقليطس هو ابيخارمس السرقسطى (فقد ازدهر من عام ٤٨٠ إلى ٤٧٠) وقد كان ابيخارمس مؤلفا

لروايات كوميدية ، ولكنها كانت تتضمن أحيانا معاني فلسفية ، وقد ذكر أن هناك قانونا د لوجس ، الهيا ، يمد كل لإنسان بطريق سنياته ونموه .

ومن المحتمل أن يكون هرقليطس قد آمن بوجود الوجود وأنه هو الحقيقة الموضوعية ، التي تسمو على الناس ولكنه اعتبر نفسه ، الملم والمبشر بتلك الحقيقة . وقد تعود كتاب اليونان الأقدمون أن يعلنوا أنهم يتكلمون عن وحى ، وأنهم ينطقون به . وأنهم أبواق الحقيقة المشتركة ، العامة ، ولكن نادرا ما يصل الناس إلى هذه الحقيقة ، بسبب أنهم لا يحارلون استخدام الملاحظة والتعقل .

ونرى أيضا أن بعض الباحثين يذهبون إلى أن هرقليطس صوفي ، أو على الأقل أن هناك نزعة صوفية في مذهبه . وهذا خطأ ، إن منهج الصوفية يستند على حركة جذب ، يتخلص الإنسان فيها من حواسه . وأن يشارك الإنسان الصورة الالهية ، بأن يصبح الهيا ، وهذا ما لم يقصد هرقليطس ، إن هرقليطس — يطلب من الناس ، أن يفتحوا عيونهم ويصيخوا سمعهم ، حتى يتمكنوا من معرفة العالم الذي نعيش فيه . بل إن هرقليطس يقرر أننا في النوم وحالة الجذب لا نرى شيئا سوى الأحلام والرؤى . وهو هنا ينقد الفيثاغورية .

حقيقا إنه — كما يقول هيبوليتوس — ، يفضل الانسجام الخفى وأنه خير من الانسجام الظاهر — ولكن هرقليطس يربط بين الاثنين ، ويراها صورة للحقيقة الواحدة . ثم إنه فقط يجد الانسجام الخفى ، لقوته ، ولكنه يقرر أن الانسجام المعروف للإنسان هو الأفضل .

فلسفة هرقليس

السميلاني العام - ب

ولكن كيف نصنف فلسفته ؟ ما هو جوهرها ، ما هي نقطة البدء التي تبدأ منها : أو بمعنى أدق أى فكرة أولى أوحى إليه بها الكلمة ، سواء كانت الكلمة كلبته أو اللاجوس الالهى الأكبر ، إن القول بأن فكرته الأولى ، هي النار، منها بدأ ، وأقام عليها المذهب كله ، قول لا يقف أمام النقد العلمى ، لقد ذهب الأقدمون إلى أن هذا كانت فكرته الأولى ، ولكن كانت الغاية من هذا فقط وضعه فى إطار المدرسة الأيونية الطبيعية ، ولكن تناسى الأقدمون، أنه كان فى الوجود فلاسفة آخرون غير طاليس وانكسمندرس وانكسيانس، وبأن فيلسوف أيونيا ذا الثقافة الرفيعة ، والمزاج الحار ، لم يجعل محور فلسفته ، إبدال عنصر الوجود بمنصر ، وإنما كان عليه أن يواجه مدرسة كبرى — هي مدرسة إيليا ، ثم تأتى بعد ذلك الفكرة الأخرى بأن جوهر فلسفته هي قوله بالتنازع بين الازدواج ، وقد ذهب برنت إلى هذا . وأيد فكرته بأن التنازع بين الازدواج كان هو مركز الدائرة فى فلسفة هرقليس، أن الرجل كان يبحث عن الحقيقة التى هي ظاهرة وعامة للناس ، ولكنهم لا يستطيعون للنفاد إليها ، لجهلهم ولعكسهم ولعماء إدراكهم ، وأن هذه الحقيقة هي أن الأشياء التى تبدو متكررة ومتضادة هي واحدة وأب الواحد متعدد أيضاً؛ ومن هنا ينتج أن الحكمة ليست هي معرفة الأشياء المتعددة، بل هي إدراك الوحدة الداخلية للمتضادات المتحاربة . ويستند برنت على شاهد قديم هو فيلون الفيلسوف اليهودى الذى يذكر أن اليونان يذكرون عن فيلسوفهم الكبير هرقليطس ، إنه يقول أن الازدواج واحدة . وأن الواحد إذا انقسم ،

تظهر الازدواج ، وأن الفيلسوف يدل بنفسه أنه وصل إلى اكتشاف جديد ، ويرى
برئت أن هذا هو اكتشاف هرقليطس الأكبر .

وبما لا شك فيه أن الائتلاف بين المتضادات وحراهما كان اكتشافا فلسفيا
كبيرا لهرقليطس في تاريخ الفلسفة ، وأن هرقليطس اختلف مع سابقيه — أقصد
الايونيين والفيشاغوريين — الذين حاولوا أن يفتشوا عن الوحدة خارج الكثرة
والازدواج ، هو وحده أول من وجد الوحدة في الازدواج والازدواج في الوحدة .
ثم أننا سنرى هيجل يعلن أن وحدة الازدواج عند هرقليطس وحدة منطقية ،
وأنه تأثر بها في فلسفته وأن فكرته في أن المركب يحوى الضد ونقيضه هي صدى
لهراقليطس ، بالرغم من كل هذا ومن أهمية فكرة احتواء الواحد ونقيضه ،
فإن جوهر فلسفة هرقليطس هي التغير . — أو بمعنى أدق السيلان العام مقابلا —
للنظرية الايلية في السكون العام .

ولقد ترك لنا هرقليطس النصوص الآتية تعبر عن فكرته في السيلان العام .

١ — كل شيء يسيل ، ولا شيء يبقى . كل شيء يترك مكانه ، ولا شيء
يبقى ثابتا .

٢ — لا يمكنك أن تنزل انهر نفسه مرتين ، فإن مياهها أخرى تسيل باستمرار

٣ — إن الأشياء الباردة تصير دافئة ، والدافئة تصير باردة ، وأن الشيء
الرطب يجف ، والجاف يرطب .

٤ — في التغير ، تجدد الأشياء الراحة .

٥ — الزمن هو طفل يحرك لعبة في يده ، والقوة الملكية هي قوة طفل .

٦ — الحرب هي أب الأشياء وملكيها ، وهي التي أظهرت البعض كآلهة
وبعض كبشر ، والبعض كأحرار والبعض كمبيد .

٧ — ينبغي أن نفهم أن الحرب هي الشيء المشترك وأن التنازع عدل ، وأن كل الأشياء تأتي لتذهب خلال التنازع .

٨ — أخطأ هوميروس حين قال : لو أن التنازع زال بين الآلهة والبشر . إنه لو حدث هذا ، لتوقفت الأشياء كلها عن الوجود .

يرى هو ويل رابت أن فرض التغير الدائم هو فرض قديم في الفلسفة ، ففي طريقنا العادي في الحياة نرى التغير وأن كل شيء يتغير ، ولكن هذه القضية كل شيء يتغير إنما تعبر فقط عن نصف الحقيقة ، فبالرغم من مظاهر التغير البادية في كل شيء ، نرى أن هناك شيئا باقيا وثابتا ، نرى خلال كل شيء يتغير حقيقة بسيطة ، وهي أن الأرض باقية كما هي ، وتحدث الحوادث وتنزل النوازل ، ولكن السماء هي السماء . وجاءت فلسفة هرقليطس تعلن أن التغير كلمة نسبية . وأن ما ندعوه سكونا هو تغير بطيء أو تغير في رداء خفي ، وأن كل مركب إنما يتحال تدريجيا إذ أمعنت النظر فيه ، وسرحت فيه خيلتك . كل شيء يأتي ويذهب . ويحدث هذا بنسب مختلفة . وليس معنى قول هرقليطس « إن كل شيء بسيل ، ولا شيء يبقى » أن كل شيء يتغير فجأة أو أن كل الأشياء تبقى مرة واحدة ، إنما يحدث هذا بنسب مختلفة في شكلها الظاهري . وليس معنى أن شيئا يبقى أكثر من شيء ، أن هناك ثباتا ، بل كل شيء يأتي إلى نهاية ، إن أكثر الأشياء سكونا فيه تغير خفي .

وأميز مثاله لتغير عند هرقليطس (١) سيلان النهر تظن أنك ينزل النهر الواحد والمياه الواحدة مرتين ولكن هذا خطأ . فالنهر دائما في سيلان ، والماء لا يبقى على حال (٢) النار — أكثر الأشياء تغيرا بين الأشياء الطبيعية .

وينبغي أن نلاحظ أن هرقليطس لم يصل إلى هذا عن تجربة علمية ، بل هو

ينظر إلى المسألة نظرة انتولوجية فلسفية . ولم ينظر إلى التغير نظرة كمية ، كما نرى نحن الآن . بل بنظرة كمية . كما أن التغير عنده ليس من حالة إلى حالة ، حقا أنه عرف هذا النوع من التغير ، عرف أن الشمس ساعة الغروب ، تنتقل من اللون الأزرق إلى اللون الوردى — وليس الأزرق والأحمر الوردى متضادان ، وامكنه لم يابه بهذا . أن التغير عنده هو تغير ضد إلى ضده . التغير من الرطب إلى الجاف ومن الجاف إلى الرطب .. الخ .

ولكن ما الذى يقصده هرقليطس بالقول: إن الرطب يصبح جافا ، والبارد يصبح دافئا ، هل يقصد إن الرطب يكتسب ، بالصيرورة صفة الجفاف .. والبارد يكتسب صفة الدفء . إنه لم ينتبه إلى وجود الشيء الثالث ، الشيء الثالث هو محل الكيفيات ، الذى يكتسب البرودة والدفء ، والرطوبة والجفاف ، إنه لم ينتبه إلى المادة — مادة أرسطاطاليس مثلا . إن الشيء الوحيد الذى سيطر على هرقليطس ، أن كل شيء يتغير إلى ضده ، حتى الآلهة وانصاف الآلهة يتغيرون إلى شيء ما ، أو بمعنى أدق إن إسمها إلهيا يحتوى عملية تنظيم ، كما يحتوى عملية تدمير والحرب وزيوس شيء واحد . إن الشقاق — أو للتغير — هو الشرط النهائى لكل شيء . والشقاق أو الحرب هو الله والشيء الاسمى هو الحرب أو التوتر ، والسلام والسكون هما تنازع فى حركة بطيئة .

ولا شيء يأتى عن نظام ، إن الوجود أتى فقط بصدف ، القوة الملكية الإلهية هى قوة الغلام ، بيده وجودنا ، إنها لعبة فحسب ، لقد أتى الوجود اعتباطا ، ولكن هناك نصوص أخرى تقول « إن الأشياء حدثت كما قدر لها أن تكون ، كيف نوافق بين هذا أو بين بينها والقول : إن القوة الملكية الإلهية فى يد طفل . إن النص الأخير يتضمن أن هناك ضرورة . إن التوفيق بين الاثنين فى غاية

- ٣٥٢ -

الصعوبة ، ولكن إنه ممكن . إن السكون ليس في يد آلهة أو أناس ، إنه حدث
صدفة خارج إرادة الالهة أو البشر ، ولا يتدخل فيه لا هذا ولا ذاك ، وهو لعبة ،
لقوة خفية ، سواء أوجدتها اعتباطا أو لم توجد لها ، فإنها توجد ، كما قدر لها .
ولكن المشكلة لم تحل .

١٤ — فلسفه هيرقليطس

٢ — عمليات الطبيعة

والىكن إذا كان جوهر فلسفه هيرقليطس : السيلان العام والتغير المتصل فهل ينكر الوحدة ويرفضها رفضاً باتاً ؟

إن فيلسوف أيونيا لم يذهب إلى ما ذهب إليه الفلاسفة الطبيعيون الذين ردوا الموجودات إلى أصل واحد وجعلوها مادة التغير ، ولكنه بعد ذلك لم ينكر الوحدة في العالم وإن كانت وحدة صيغت من اتحاد الأنداد فكل الأشياء صادرة عن الواحد ولكن حقيقة وجود الكثرة أدنى من وجود الواحد ذلك أن الطبيعة تحب أن تختفي ، وكل الأشياء صور للنار ، وفي الإشارة إلى النار — وحدة المتغيرات — يقول هيرقليطس :

This universe, which is the same for all, has not
هذا العالم — وهو واحد بالنسبة للجميع — لم يخلقه — إله أو إنسان ،
been made by any god or man, but it always has been,
ولكنه كان منذ الأزل ، وهو الآن كائن ، وسيكون أبداً ناراً خالدة تشتعل
is, and will be, an ever lairing fire kindling itself by
بحساب وتخبو بحساب .

regular measures and going out by regular measures.

وقد فطن أفلاطون إلى أن هيرقليطس ينشد الوحدة بعد أن جعل جوهر

(١) كتب أحد صبيحي الفصول الخمسة التالية .

فلسفته ، السيلان العام ، و ، التغير المتصل ، ، إذ يشير إليه في محاوره السوفسطائي بقوله ، ولكن هناك فيلسوف أيوني في عصر متأخر وفيلسوف صقلي وحدا بين الكثرة والوحدة وأن الحقيقة تشامها معا ... وهيرقليطس هو المقصود بالفيلسوف الايوني كما أن أنبادوقليس هو المقصود بالفيلسوف الصقلي .

ولكن هل يقصد هيرقليطس بالنار معنى حسيا طبيعيا أم مجازيا رهزيا ؟ ليس هناك من رأى متفق عليه في هذا الصدد ، أما أرسطو فقد أشار في كتابه السماء إلى هيرقليطس كواحد من الفلاسفة الطبيعيين الذين يردون الموجودات إلى أصل واحد . الماء أو الهواء أو النار ، وإن كان لم يذكره بالإسم إلا أنه المقصود بالنار ، ثم هو أيضا في كتابه ما بعد الطبيعة يذكر رأى هيرقليطس بعد انكسيانس ليقابل بين النار والهواء ، ويذهب شراح أرسطو كالاسكندر الأفروديسي يذهبون إلى هذا الرأى عن هيرقليطس فالنار أصل أول وعلة مادية للموجودات ، ولعل بعض النصوص المنقولة عن هيرقليطس تستند حججهم :
تحي النار بموت التراب ، والهواء بموت النار ، والماء بموت الهواء والتراب بموت الماء .

هناك تبادل بين الأشياء والنار وبين النار والأشياء كما أن هناك استبدال السلع بالذهب والذهب بالسلع .

الصور التي تتحول إليها النار . أولا البحر ثم نصف البحر أرض ونصفه الآخر أحاصير (أو وميض لبرق lightning flash) ويذهب تشمولر Teichmüller إلى ماذهب إليه أرسطو وشراحه فليس هيرقليطس في رأيه إلا واحدا من الطبيعيين الأولين قال بالنار مفضلا إياها على ماء طاليس وهواء انكسيانس لأنها أنقى وأطهر ولأن مقامها المعتاد يصمد إلى السماء العليا حيث

لا رطوبة وحيث الشمس بضوئها المتوهج (١) .

غير أن الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم اشينجلر عارضوا هذا الرأي وفهموا
د نار ، هيرقليطس فيها مجازيا رمزيا ، فللنار من الخصائص ما يمنحها صفة
الرمزية كالضوء والبرق والدفء والمقدرة الهائلة على إحداث التغير في الأشياء ثم
قدرتها الفائقة على الاندلاع والانتشار ، ولعل صفتها الانطولوجية الأولى صلتها
بالتغير المستمر .

والواقع هناك نصوص لا تفيد المعنى الحسى الملبوس للنار :

. توجه الصاعقة (النار) كل شيء .

. إنها تفرق وتجمع ، تتقدم وتراجع .

ليست النار إذن مجرد شيء محسوس ملبوس ، لأن هيرقليطس قد اضفى عليها
خصائص عقلية مجردة فهي مسئولة عن تدبير العالم ، والروح الانسانية ليست
إلا نارا كليا كانت أكثر جفافا كانت أفضل وأحكم ، ولم يفصل هيرقليطس بين
الانسان وبين العالم ، بل الانسان عالم صغير ، بهذا الفهم لا يكون هناك
فاصل بين العمليات النفسية كالذكاء وبين العمليات الكيميائية الناتجة من فعل النار ،
بل إن هيرقليطس يخاضع على النار صفات الكائن الحى كقوله : أطوار النار النهم
والشبع ، فليس ما فى العالم من موجودات إلا وقودا يحترق أو دخانا ينطلق
والعالم كله كجرى ماء يتدفق .

ولمىكن كيف يحدث التغير ؟ يتم التغير عن طريق فعل النار : الاشتعال
والانطفاء ، فالنار الكونية تشتعل وتخبو وفقا لمقاييس منتظمة وايست النار

(1) P. Wheelwright ; Heraclitus

- ٣٥٦ -

مادة التحول فحسب ولكنها توجه التحول وتدير العالم . والعمليتان (الاشتعال والانطفاء) يتبان في وقت واحد عن طريقين أحدهما نازل والآخر صاعد ، أما الطريق النازل فبعض النار يتحول إلى ماء ومن الماء نصف يصبح ترابا والنصف الآخر زوبعة بركانية أو وميض البرق وأما الطريق الصاعد فحيث يذوب التراب فيصبح ماء ثم تصبح الماء ترابا .

واللفظ اليوناني الذي يشير إلى ما تصير إليه الماء ليس هناك من مرادف له في اللغات الحديثة غير أن سنكا في حديثة عن أنواع الرياح يذكر ربما تقذف بالهبب فهي إذن زوبعة نارية ، ولكنها ظاهرة جزوية تتحد فيها الماء والريح والنار ، ويذكر لوكريتيوس توضيحا لذلك أن هذه الزوبعة البركانية نادرا ما تحدث على الأرض ولكن في البحار المتسعة حيث تلعب الماء دورا وسطا بين للتراب وبين هذه الزوبعة البركانية .

أما في الطريق الصاعد إلى النار فيتحدث هيرقليطس عن ذوبان التراب إلى ماء وعن تبخر الماء في تحولها إلى نار ، ومن الملاحظ أن هيرقليطس لم يستخدم لفظي التخلخل والتكاثف لدى انكسيانس ، وإنما يذكر الاحتراق والتبخر ، والتجمد والانصهار ، وليس هناك ما يمنع استخدامه لبعض الالفاظ الشائعة في التجارب العملية وإن كانت نظريته - كسائر نظريات الفلاسفة اليونانيين - تأملية فلسفية بحتة .

ولكن هل الطريقان الصاعد والنازل يتضمنان ثلاث مراحل أو أربع ؟ أو بالأحرى هل أشار هيرقليطس إلى الهواء ؟ لم يشر هيرقليطس صراحة إلى الهواء كمرحلة من مراحل التحول ولكنه مع ذلك في بعض النصوص يشير إليه : في موت النار ميلاد الهواء وبموت الهواء ميلاد الماء ، في هيرقليطس لم

ينفعل الهواء تماما ولكنه يذكره خصوصا بصدد الحديث عن الروح الانسانية .
ولا يفسر هيرقليطس كل شيء . بفعل تحول طبيعي كجافى ، بل إنه يذكر
عن الحيوانات أنها تسلك وفقا لدافع داخلي ، يساق الحيوان إلى المرمى
بالضرب ، وهو لا يعنى بالضرب هنا السوط وإنما تولد الحيوانات وتسكبر
وتموت إطاعة لإرادة قوة مدبرة — دون أن يعنى بالطبيعة الحال إلهة شخصها —
هذا الدافع الحيوانى وسط بين النشاط التارى الذى تخضع له الكائنات فى العالم
الطبيعى وبين اتقاد العقل الواعى لدى الإنسان ، حين يستمع إلى اللوغوس ، ذلك
تعليق أحد أتباع أرسطو على النص (١) . هل هذا ما عناه هيرقليطس حقاً ؟ إن
برتراند رسل لا يرى فى النص إلا مظهراً لاستعلاء هيرقليطس على الناس واحتقاره
لهم إذ فى نص آخر يقول : الخير تفضل الدين على الذهب (٢) .

هل لعمليات الطبيعة هذه نهاية ؟ يشير بعض الملاسفة إلى أن هيرقليطس
قال بالاحتراق العام للعالم سواء أ كان الاحتراق نتيجة عودة جميع الموجودات
إلى أصلها الأول من النار أم أنه احتراق عام لكل الكائنات تنتهى إليه ، إلى هذا
الرأى ذهب أرسطو وشراحه الذين ذكروا عن هيرقليطس قواله بنهاية للعالم فى
كارثة مدمرة واحتراق عام ليعت من جديد عالم آخر فى سلسلة لا تنتهى من
الدمار الشامل والبعث ، الجديد ، ولكن يبدو أن هذه فكرة منطوية قال بها
بعض أتباع هيرقليطس ونقلها عنهم أرسطو ثم أيدها الرواقيون الذين
كانوا يلائمون بين أقوال سابقينهم وبين نظرياتهم لاسيما هيرقليطس الذى ينفقون
معه فى كثير من الآراء أما المحدثون فلا يميلون إلى ترجيح هذا الرأى عن

1 . p. Wheel Wrigh. Heraclitus p. 57

2 . Russell - History of western philosophy p. 60

هيرفيلطس لاسيما أن النصوص التي تشير إلى أن كمية الوقود التي تشتعل بها النار تتساوى مع الدخان المتصاعد منها ثم إشارته إلى أن العمليتين من النار إلى التراب وبالعكس والتين تمان معا بحساب دون أن تعافى أحدهما على الأخرى كل ذلك أدى إلى إستبعاد نسبة نظرية الاحتراق العام أو السنة الكبرى إلى هيرفيلطس .

١٤ — فلسفة هيرقليطس

د — الروح الانسانية

فلسفة هيرقليطس محاولة لتفسير الوجود والكون ، فحديثه عن الروح لا يشذ عن الأسس العامة لفلسفته في التغير المتصل والسيلان الدائم ، بل الانسان جرم صغير أو العالم الأصغر (١) ، يتركب من نار وماء وتراب ، والنار حياة الانسان ، إذ حين تغادر الجسد فان التراب والماء لا يساويان شيئاً ، والروح - حياة الانسان - لن تستطيع أن تكتشف كنهها أى الطرق سلكت لها ، وفي ذلك عمق ممزاجها ، ، ومع ذلك فالروح من أصل رطب أو أنها تبخر من شئ رطب ، ولا يفرق هيرقليطس بين عملية التبخر وبين التحول أو الانفجار إلى النار ، وهى إن شابهت الموجودات بتغيرها الدائم في طريقتين صاعد ونازل فإن لها خصائصها الذاتية ، لأنها أقل الأشياء جسمانية ، وحركتها ذاتية تلقائية وليست بفعل قوة خارجية لها مبدأها الخاص في النمو تماماً كما تنتشر النار من مستنصر الشر ، ولها خاصية الوجود مع إدراكها لوجودها (٢) .

وشارك الروح سائر الموجودات في حركتها الدائبة ، ، فالروح الساكنة كشراب الشعير المقدس إذا لم يحرك تميل مواده إلى الانفصال ، كذلك الروح الساكنة لا بد أن تنحل ، والروح كذلك طريقان في الحركة أحدهما صاعد

1 — Burnet - Faerly Greek Philophisophy p. 151

2 — Wheelwright - heraclitus

والآخر هابط إذ - كل الأشياء تتغير - الإنسان منها والإلهي - صاعد هابط بالتبادل ، فالنار فينا تصبح ماء ثم الماء تراب ولكن لما كانت العملية الأخرى الصاعد تتم في نفس الوقت تبدو الروح - كسائر الأشياء - دون تغير .

الموت والحياة :

وبالرغم من أن العمليتين الصاعدة والنازلة تتمان بالنظر - أم فإن الإنسان عرضة لتأرجح بين النار والماء ، كل يطلب الغلبة والسيطرة ، وليست هناك روح يتم التوازن فيها بين الماء والنار إلى الأبد ، وفي غلبة أحدهما يكمن الموت ، فموت الأرواح أن تصبح نارا أو ماء ، غير أن الحياة والموت سواء ، من حيث أنه إن تغلبت الرطوبة على الجسم وغاصت الأرواح إلى الماء ثم التراب خرج من التراب ماء وتولد من الماء روح جديدة ففي موت إنسان ميلاد إنسان جديد وهكذا يتبادل الأحياء والأموات مراكزهم ، وهذا يصدق على الأرواح التي كان الموت نتيجة غلبة النار ، ويقدر هيرقليطس الدورة التي تحفظ التوازن بين الحياة والموت بثلاثين عاما أصغر فترة لكي يصبح الإنسان جدا (١) .

النوم واليقظة :

بل إن النار والماء في تأرجح أثناء حياة الإنسان ، النوم وليد الرطوبة من ماء الجسم حيث تخفت النار ، وبذلك نفقد اتصالنا بنار العالم وننسحب إلى عالمنا الخاص . ويقف الوعي والادراك ثم يعود التوازن بزياده النار الواعية فينا حين اليقظة وهكذا النوم واليقظة والموت والحياة كالشتاء والصيف كل منهما يعقب الآخر وينتجه وفقا لمبدأ توتر المتضادات والصراع بينها .

الاخلاق :

وطريق الروح إلى أعلى - إلى النار - حيث النور والجفاف أفضل من طريقة إلى أسفل - إلى الماء - حيث الرطوبة ، د فالروح الجافة أحكم وأفضل ، أما إذا انحطت فذلك حين ترتطب : وإن كانت النفوس (١) تلتذذ في أن تصبح رطبة ، فالكسير يقوده غلام صغير أمرد يتبعه متعشرا لا يدري ، إلى أين يذهب لأن روحه رطبة . وهيرقليطس بذلك يربط بين حالة الوعي وحياة العقل وبين توقد جذوة النار في الانسان ، غير أنه قد أثار بذلك مشكلة أخلاقية خطيرة إذ كيف يمكن التقييم الأخلاقي لنزعة الروح إلى أدنى بينا اتجاهها وميلها وفقا لقانون لا اختيار لها فيه ؟

هذا تناقض في فلسفة هيرقليطس بل لعله أشد جواب فلسفته تناقضا وإن كانت غير متعذرة الحل في ضوء فلسفته (٢) ، فهي فلسفة تنظر إلى المشكلات نظرة كونية فالأحداث الفردية التي يحكم عليها أخلاقيا أيا كان تقييمها ليس لها إلا قيمة مؤقتة ولا أهمية في النظرة العامة إلى الوجود بوجه عام حيث لا تستوى الصحة والمرضى ، د وجميع الأشياء جميلة وحق وعدل بالنسبة للاله ، ولكن الناس يحكمون على بعضها بالظلم وبعضها الآخر بالعدل ، .

ومن أقواله :

• لن تكون الأمور أفضل إذا حدثت وفقا لما يشتهي الناس .
• كل خالد فان ، وكل فان خالد أحدهما يعيش بموت الآخر ويموت

بحياة الآخر

(١) اعظم باليونانية يعنى روح ونفس والنفس Soul. self & psyche

2 . Wheelwright Heraclitus p. 66

— ٣٦٢ —

• لو تحول كل شيء إلى دخان لميزته الانوف

• الاغبياء كالصم ولو أنهم يسمعون وينطبق عليهم القول المأثور • حاضرون

ولسكنهم غائبون

• التمتع بقاء مقدس

• ولو أنه من الخير أن نخفي جهلنا فان ذلك عسير حين تسترخي نحر •

١٤ - فلسفة هيرقليطس

٥ - في النظرة الدينية

وليست أهمية الروح في مجرد مادتها التي تهخرت منها وانشأت عنها ، ولكن في صلتها بالوغوس المقدس ، فتكون الروح واعية بمقدار مشاركتها في الوغوس أو الكلمة المقدسة تماما كقضييب الكهرمان يزداد احمرارا كلما اقترب من النار ، والوغوس مبدأ الحركة المتصلة والتغير المستمر ، هو معيار الحقيقة ، فليس سمو الروح في عزلتها عن العالم بل في اتصالها الوثيق به والنار الخالدة فيه . وغنى عن البيان أن مفهوم هيرقليطس للكلمة المقدسة بمبدأ كل البد عن المعنى للمسيحي .

ويرى معظم المدرسين أن هيرقليطس ينكر خلود الروح طالما يقول بالتغير المستمر والسيلان الدائم ، بل إنه يتحدث عن الآلهة على أنهم قانون « كل خالد فان وكل خالد في موت أحدهما حياة الآخر وفي حياة أحدهما موت الآخر والخالد صفة للاله بالقدر الذي يوصف الانسان بالقضاء ، هذا فضلا عن *Immortals become mortals, mortals become immortals* they live in each other's death and die in its other's life أن حديث هيرقليطس عن آلهة اليونان كحديثه عن الشمائر والطقوس الدينية صدى لاستعلائه على الناس وتجريده الالهة من كل قداسة ، فعن الطقوس يقول « حينما يذبحون يعطرون أنفسهم بالدم تماما كما يغتسل الذي تعثر في الطين بالطين ولو لاحظته أحد رفاقه يفعل ذلك لعدّه مجنونا » .

« الهائمون بالليل ، السحرة ، الذين يهربدون والذين يرحلون والمشاركون في الأسرار ، كل الأسرار هي طقوس غير مقدسة » .

« مواكبهم وترانيلهم استعراضات شائعة لولا أنها لتكريم الإله ديونيسيوس
ولكن الذى يكرمونه ويعقدون له الأعياد الكبرى يستوى مع « هادس »
(الجحيم) . »

ولكن سخرية هيرقليطس من آلهة اليونان واستهزائه بطقوس مواطنيه ليست
عن اتجاه عقلى على بالمفهوم الحديث (١) . بل لعله متأثر باكسافوفان الذى كان
يقوله ينكر على الناس أن يصوروا ألهتهم بصورتهم فالأحباش يصورونه أفطس
الأنف وأهل تراقية يجعلونه أزرق العينين أحمر الشعر . ولو نطقوا بالثيران
لصورت ألهتها على شكلها . فهيرقليطس فى نصوصه المنفرقة عن الدين يريد
أن يجرد تصوراتنا لآله عن خيالاتنا وأخلاق مجتمعاتنا فلا تخلق عليه أية صفات
بشرية . لماذا يكون رب الناس ولا يكون رب الثعابين والحوام ؟ (٢) إن هذا
الفهم يفسر الألفاظ التى قد تشير الاستغراب والتى يستخدمها هيرقليطس فى حديثه
عن القوة الكونية .

المناقشة توجه العالم

« الله هو الليل والنهار والشتاء والصيف والحرب والسلام والشبع والجوع
يتخذ أشكالاً مختلفة كالنار التى امتزجت بالبخور يسميها كل شخص حسب
ما يفوح منها . »

ومن ناحية أخرى يشير هيرقليطس إلى الوحدة السامنة وراء الكثرة . تلك
الوحدة الكونية ومر الانساق على أنها الحكمة فى التى تسيطر على العالم ككل

1 — Russell. History of western philosophy p.

2 — Wheelwright. Heraclitus p. 72

— ٣٦٥ —

وامكانياتها مظاهر لاحصر لها من المتغيرات . لها قوة انطولوجية أحيانا واحدة متوحدة يصح أن نسميها تجاوزا زيوس ولكن ليس في صورة إنسان . ثم هي بستمولوجية أحيانا أخرى حين يسعى الناس لإدراكها . وأن عجزوا عن ذلك . حينما تكون معرفة ما به تتحرك جميع الأشياء في جميع الأشياء ، أو إدراك الوحدة في الكثرة .

وأخيرا هل كان هيراقليطس يريد أن يحدد الله من كل تصور بشري ؟ أو أنه كان يعني وحدة الوجود حين وصف الله بأنه الليل والنهار والحرب والسلام وأنه يتشكل فيختلف الناس في تصورهم له ؟ هذا ما لم تحسمه النصوص التي خلفها الفيلسوف الغامض .

١٤ - فلسفة هيرقليطس

و - الإنسان في معاملته الناس

لم يكن هيرقليطس يوجه اهتمامه وفلسفته للدولة أو المجتمع، وضع ذلك فله أراء
تمس العلاقات الاجتماعية بين الناس وقانون المدينة والأخلاق والحرب ولكن
كلها صدى لنظريته الكونية في السيلان الدائم وصراع الاضداد ، إنه مثلاً يمجّد
الحرب ولكن ليس كتتمجيد يئشه لها ويمجّد الآلهة والبشر أولئك الذين يموتون
في الحرب ، ولكن من حيث حتميتها كضرورة وجود صراع متصل بين الحرب
والسلام وفقاً لمبدأ النفي المستمر ، ولعل الظرف التي عاشها لها أثر في صياغة
أرائه خصوصاً في الحرب إذ كان يبحث مواطنيه على محاربة الفرس ، كما سخط
عليهم لتخليهم عن هرمودورس فنقي من أفيسوس ، وأولى بهم أن يشنقوا أنفسهم
كل رجل منهم ، وأن يدعوا مدينتهم لملكها الغلبان، لقد كان أفضلهم، وقد أعطوا
لن ندع فينا من يتفوق على الآخرين فإن وجد فليخرج ويعيش في مكان آخر ،
ولعله لم يكن على شاكلتهم ، والكلاّب تنبح الاغراب ، .

ولعل هيرقليطس قد اعتزل الناس بعد أن سخط على أهل بلده ، ومع ذلك ،
ووفقاً لفلسفته لم يبتعد عن الحياة في العالم أو النصيح للناس ؛ فالانغماس في
الذات وتأكيد الذات كل ذلك معارض للقانون الكوني . القضاء على التأكيد
الصارخ للذات أحوج من اطفاء النار ، إن تأكيد الذات سمة الأرواح السفلى
التي تهمل ومعارض أنها حتماً منتهية إلى فناء الذات كحتمية وجود القوس للوتر
والوتر للقوس ليخرج النغم ، فالنهاية إلى فناء الذات لا يعنى الهزيمة ، والأرواح
العاقلة تدرك ذلك وتتحرك في ثقة وخفة إلى النور راضية عن كل الظروف

— ٣٦٧ —

مدركة انها ليست ضحية التغير وليكنها بذلك تشارك في ارادة إلهية وتوطد
علاقتها باللوح من النارى .

ولا بد من طاعة القوانين الوضعية كذلك سواء قانون المدينة أو ما تعارف
عليه الناس ، إن هذه القوانين مادامت صادرة عن وعى عقلى ففى مستمدة من
مصدر إلهى ، ويجب أن يحارب الناس من أجل قانون مدينتهم كما يدافعون عن
أسوارها .

وإذا كان القانون هو ما تعارف عليه الناس ، فإن من القانون الاستماع إلى
مشورة فرد واحد ، لأن فردا واحدا أحيانا يكون أفضل من عشرة آلاف إذا
كان أفضلهم .

وليس بين الفضلاء من هم أمثال هوميروس ، أجدر به أن ينقى من المدينة
أى عقل لم حين يصدقون أقاصيص الشراء ويتبعون العامة كأساتذتهم بجاهلين
المبدأ المأمور : السكثرة أشرار والقلة أخيار .

١٤ - فلسفة هيرقليطس

ز - النسبة والتناقض

لا يسمح التفكير المنطقي باجتماع المتضادات ، تلك إحدى اوليات المنطق ، فمن البدهية أن كل فيلسوف يصوغ مذهبه في قضايا يعدها صادقة ، ويعتبر كل ما يخالفها بخافيا للحقيقة ، وهذا وجه الصعوبة في فلسفة هيرقليطس ، أنه لا يجد غمضاة في الجمع بين المتقابلات تاركا للقارىء أن يتأمل ما يلسه فيها من تناقض ، فالطريق الصاعد والطريق النازل سواء تجمعها الذاتية لا التضاد ، والروح الانسانية حين تصعد إلى النار أو تهبط إلى الماء فكل ذلك وفقا لقوانين الكون ، ومع ذلك فهو يقيم سلوكها أخلاقيا كما لو كان صادرا عن اختيار محض .

والتضاد وحده في سياق مذهب هيرقليطس هو الذى يفسر الحقيقة ، لأنه يكمن في أعماقها ، ومن هنا خالف هيرقليطس الفلاسفة الايونيين والفيثاغوريين ، لأنه لم يبحث عن أصل الأشياء ويدايتها ، كما أنه لم يلتصم وحدة خاوج الكثرة أو المتضادات ولكن الوحدة عنده في الاضداد نفسها ، فهي كثيرة وواحدة في آن واحد ، إن أصل الموجودات ليس مجرد مادة طبيعية محسوسة ، كما أنه ليس مجرد حقيقة ميتافيزيقية انه الاثنان معا فالنار السكونية تغذى اللهب وتخضع للتغير ولكنها توجه للتغير ، هيرقليطس في كل ذلك لا ينشد الوضوح على حساب الحقيقة ما دامت الحقيقة ذاتها مبهمه غامضة ذات مظاهر متناقضة .

ولكن كيف يمكن أن تكون الحقيقة واحدة والاحكام المتعارضة صادقة معا ؟ يبدو لأول وهلة أن لا مفر من الحكم على أقواله بالسفسطة أو النسبية . ولكن

السفسطة تستند عادة إلى الأساليب البيانية والتعبيرات المجازية ، والتلاعب بالالفاظ ، ولكن هيراقليطس حين يستخدم الإستعارة أو المجاز تنطوي نصوصه على تناقض لفظي ، فإن هذا لا يدرجه في سطحية السوفسطائيين وتهافتهم .

إن هيراقليطس يعنى التناقض الحقيقي ، وليس اللفظي ، فحين يشير إلى أن الطريق الصاعد والطريق النازل سواء ، فليس ذلك القول منه عبثاً أو هراء ، وإنما يعنى أنهما يحددان معاً ، وأن ما بينهما من تضاد هو سر الوجود ، فكل تناقض في النصوص ليس من قبيل التناقض السطحي ، كالقول بأن هلم النفس الحديث لا يبحث في النفس ، أو كالقول : ليس هناك أشد إرهاباً من الفراغ ، لأن مثل هذه العبارات يمكن تأويلها في بساطة وفهم في يسر ، مادام علم النفس الحديث لا يتناول البحث في ماهية النفس وجوهرها ، أو مادام الفراغ يجلب السأم والملل ، وبالتالي ضيق النفس وإرهاقها ، ولكن هيراقليطس يعنى التناقض الحقيقي ، فحين يقول عن القوس : إسمه الحياة وفعله الموت ، لا يعنى مجرد الجنس في اللفظ ، من حيث أن اللفظ اليوناني يشير إلى المعنيين : والقوس والحياة ، ولكنه يعنى أن الحياة والموت وجهان لحقيقة واحدة ، يحددان وفقاً لمبدأ صراع المتضادات في كل ظاهرة ، لاستمرار الوجود .

وإذا كانت السفسطة أو التلاعب اللفظي ليس صفة للتناقض في نصوصه ، فإن الحكم على فلسفته بالنسبية يحتاج إلى وقفة يسيرة ، إن نصوصاً كثيرة تشير إلى ذلك :

• ماء البحر أنقى وأكدر ماء : يشربه السمك ، ولا يستسيغه الإنسان ، هو نافع للأول ، ضار بالثاني .

• تفتسل الخنازير في الوحل والدجاج في التراب .

• تؤثر الحمير اللبن على الذهب .

• أجل فرد قبيح ، بالنسبة للإنسان ، كذلك أحكم الناس يبدو فرداً إذا قورن بالإله : في حكمته وفي جماله وفي كل شيء .

• الإنسان طفل بالنسبة للإله ، كالطفل بالنسبة للإنسان .

• الأطباء يبترون ويمزقون ويمذبون المرضى ، ثم يطالبون بأتمساب لا يستحقونها على مثل هذه الخدمات .

ولكن نسبية الأحكام لا تفسر فلسفة هيراقليطس ، إنما تنتهي إلى قول بروتاغوراس : « الإنسان مقياس كل شيء » ، وذلك ما لا يعنيه هيراقليطس ، ولا تهدف إليه فلسفته ، إن الطريق الصاعد مثلاً ليس نسبياً بالنسبة للنازل ، إن في أعلاه النار الخالدة ، وإذا كانت الأحكام نسبية عند الإنسان والحيوان ، فهي ليست كذلك بالنسبة لله ، النسبية موجودة في تقييم الإنسان للأحكام « لأن طريقه يخلو من الحكمة بخلاف طريق الله » ، فالحكمة الخالدة لها حكم مطلق ، جمال أو حق أو خير ولكن الناس يعتبرون بعض الأحكام حقاً وبعضها باطلاً ، فإذا كانت نسبية الأحكام لا تفسر فلسفة هيراقليطس ، فكذلك القول بنسبية الأمور أو الإدراك نتيجة الفهم الخاطئ . تمثل هذه النصوص .

• إذا لم توجد الرطوبة لم توجد الحرارة ، فالشيء لا يسخن إلا إذا كان من الجليد يارداً وهكذا الرطوبة والجفاف .

• الأشياء الباردة تصبح دافئة والأشياء الدافئة تبرد ، وما هو مبلل يجف ، وما هو جاف يترطب .

• بالمرض تكون الصحة مجلبة السرور ، بالشر نسر الخير ، كذلك بالجوع يكون الشبع ، وبالشقاء تكون الراحة .

ولا يعنى هيراقليطس أن الأشياء تعرف بأضدادها فحسب ، ولكنه يقصد التناقض الحقيقي حين يوجد بين الصحة والمرض ، والحياة والموت ، والراحة والشقاء . فافترض امتناع وجود أحدهما يعنى امتناع وجود الآخر . ولا بد من حدوث الاثنين معاً كي يكون التوازن وفقاً لمبدأ الصراع المتضادات . أن المتقابلين مظهران لشيء واحد مشترك بينهما . وكل ذلك مدلل ، ولـ يمكنها حكمة بالغة متعذرة على عقول البشر : لأن (الحكمة طريق الله) ، ولذا (فليس من الخير للناس أن تسير الأمور وفق ما يشتهون . إنهم يشتهون الصحة والراحة والشبع ، ويكرهون المرض والشقاء والجوع ، مع أن نهاية المرض والشقاء والجوع يعنى إختفاء الصحة والراحة والشبع ، لأن توقف الصراع فى الحياة يعنى خراب العالم ودمار السكون .

١٤ - فلسفة هيرقليطس

ز - التوافق القوي

إعتاد كثير من مؤرخي الفلسفة أن يشيروا إلى التعارض بين فلسفة كل من بارمنيدس وهيرقليطس ، ولا ينكر أن هيرقليطس فيلسوف التغير ، وبارمنيدس فيلسوف الوحدة ، فالتغير المستمر مبدأ أول في فلسفة هيرقليطس ، كما أن فلسفة بارمنيدس تدور حول الوحدة في الوجود ، ولكن في ثنائيا فلسفة هيرقليطس مبدأ لاغنى عنه لتفسير التغير ، إنه مبدأ الوحدة ، فهو ينص على أن من الحكمة أن نعرف أن كل الأشياء واحدة .

فالحديث عن هيرقليطس أنه فيلسوف الكثرة دون إشارة إلى الوحدة هو حديث مبسّر ، إذ كيف يمكن أن يذكر عنه القول بتوتر المتضادات ، دون أن يشير إلى أن ذلك مظهر التوازن والتوافق ؟

ومن ناحية أخرى فإن بعض مؤرخي الفلسفة قد جعلوا فلسفة هيرقليطس ضمن المذاهب الثنائية ، إن ديلز في دائرة في دائرة معارف الدين والأخلاق قد ميز بين المتغيرات في العالم المحسوس وبين الوحدة الحقيقية للوغوس ، ووصف الأولى بأنها قشور ، بينما الثانية هي اللبّاب .

غير أن فلسفة هيرقليطس لا تفسر بأنها واحدة أو ثنائية فضلا عن أن تفسير ديلز يقرب هيرقليطس — إلى حد ما — من بارمنيدس ، إن فلسفة هيرقليطس ذات طابع خاص ، فالوحدة لا تدرك إلا في ثنائيا الكثرة ، كما أن التوافق يتولد عن التنافر وتوتر المتضادات ، فليست الحكمة هي التي توجهه كل الأشياء في جميع الأشياء ، وإذا استخدم هيرقليطس ألفاظاً تعيد معنى إلهياً مشخصاً مثل

« الإله — زيوس ، فلان هذه الألفاظ هي الوسيلة الوحيدة للتعبير ، ولكنه يستخدمها استخداماً مخالفاً تماماً لما تعارف عليه الناس ، فهو لا يريد أن يشخص الوحدة الكامنة في الأشياء .

ويستخدم هيرقليطس — في بعض نصوصه — تشبيهات ترتبط بالموسيقى ، فالعدل في صراع الأضداد كتوافق اللحن في تنافر الأنغام ، والنوتر لازم ليتم التوازن ، لزوم شد أوتار القيثارة واهتزازها ليصدر النغم ، ولكن ذلك لا يعنى أن هيرقليطس متأثر — في ذلك — بأفكار الفيثاغوريين ، في اهتمامهم بالموسيقى وقولهم إن العالم عدد ونغم ، لأنه لا يعنى من هذه التشبيهات إلا تأكيد ضرورة وجود التوتر والصراع ، ليتم التوازن والتوافق . ذلك التوافق الخفى الكامن في حقيقة الصراع بين المتضادات والذي هو أفضل من كل توافق ظاهر جلي ، وكما أن أجمل الألحان لا تصدر بدون القوس والقيثارة معاً ، فكذلك لا بد من المتقابلين ، ومن التوتر بينهما ليتم التوافق الخفى ، فالذاتية بين التنافر والتوافق إحدى جوابات فلسفة هيرقليطس في تفسير الكون ، أيأ كان في ذلك من تناقض ، لأن كل مذهب يريد أن يصفى على النظام العام للكون وصفاً محدداً ، هو في نظر هيرقليطس يعبر عن وجهة نظر حزبية ، غير محايدة . إن فيلسوف التغير ، يستبعد — في تفسير الكون والتغير فيه — كل تصور عقلى لهذا النظام تحت اسم الحكمة بمفهومها الشائع ، كما يستبعد — وصفاً للنظام — كل تصور دينى كإطلاق اسم الله أوزيوس ، ثم لا يرضى عن تصور مادية طبيعى كالنصار ، إن كل هذه التصورات تصدق ولا تصدق ، وإن كان لا بد من إطلاق اسم على نظام يكمن في توتر المتضادات وصراع المتعارضات . فليكن : التوافق الخفى .

١٥ - أفذاذوقليس

المشكلة

الفكر الفلسفي حول أصل الوجود في أزمة بعد حجج زينون الإيلي في استحالة التغير وبطلان الحركة ، بدت هذه الحجج قوية إلى حد كبير ، بحيث نرى معظم مؤرخي الفلسفة — الذين تعرضوا لدراسة المدرسة الإيلية — يحاولون الرد عليها ، حقا لأنها قد صيغت في قالب منطقي يستند إلى برهان الخلف وقياس الإحراج ، فتبدوا متحدية العقل البشري أن يستطيع إثبات الحركة أو إمكان التغير أو وجود الكثرة ، ولكن كيف يمكن إنكار وجود الجزئيات المحسوسة المتغيرة ، وكيف يمكن التسليم بالسكون المطلق للوجود ، أو التجالس. التام بين جميع أجزائه ؟

لا بد إذن من نظرية تقرر الثبات الواجب للوجود ككل — من حيث يندر إنكار ذلك بعد نظرية بار مينيدس وحجج زينون — على أن تثبت التغير الذي تدل عليه الحواص بالنسبة لجميع الجزئيات ، ذلك هيرقليطس عت أيضا جميع جمل الموجودات في تغير مستمر وسيلان دائم .

وإذا كانت مذاهب الطبيعيين الأولين قد عجزت عن أن تفسر التباين الجوهرى بين الموجودات حين ردتها جميعا إلى أصل واحد ، ثم فسرت التباين والتسايز بينهما بالتشكل ، سواء عن طريق التخلخل والتكاثف أو عن طريق الانفصال ، بينما للتشكل لا يقيم إلا تباينا عرضياً بين الموجودات ، فالمطلوب نظرية تفسر التشكل الجوهرى للموجودات ، كما تفسر أصلها في آن واحد .

نظرية تحتفظ بالكثرة للموجودات ولا تضحي بالوحدة الواجبة للوجود

— ٢٧٥ —

كشكل نظرية لا تنكر ما تدل عليه الحواس من كثرة الجزئيات وتسلم بما يقضى به العقل من وحدة في الوجود على الإطلاق .

تلك هي المشكلة التي واجهت أنباذوقليس ، فجاء مذهب توفيقا بين الآراء المتعارضة ، وتلطيفا للمذاهب الإيونيين والإيليين والفيثاغوريين كذلك ، على أن للبراعة ليست في جمع أشتات المذاهب ولكن في صياغتها في مذهب فلسفي متكامل .

المذهب

١- نظرية الجذور الأربعة

قبل أبازوقليس نظرية بارمنيدس « أن الوجود موجود واللا وجود غير موجود ، فلا كون ولا فساد » .

وإذن فكيف يوجد ما هو موجود وكيف يتكون ؟ .

كذلك قبل فكرة المبدأ الأول للموجودات التي قالت بها المدرسة الإيونية ، ولكنه لم يجعلها عنصراً واحداً ، حتى يمكن تفسير التباين الجوهرى للموجودات بل جمع بين العناصر الثلاثة (الماء والهواء والنار) وزاد عليها التراب ، واعتبرها أصل الموجودات ، فهو بذلك أول من جعل التراب مبدأ ، وأول من قال بالعناصر الأربعة ، وقد سماها جذورا ، أما لفظ العناصر فهو من وضع المتأخرين ، فأفلاطون — فى محاورة تيمائوس — هو أول من استعمل لفظ « الاسطقسات » Stoicheion ذلك اللفظ الذى شاع وذاع فى كتب العرب ، ويشير إلى أصل كل شيء ، ثم استخدم لفظ العناصر تحت تأثير السكيميا الحديثة .

هذه الجذور الأربعة جذور كل شيء أزلية ، أبدية ، لا تتكون ولا تفسد ، ولا يخرج بعضها من بعض ولا يعود بعضها إلى بعض ، ولكنها متساوية فيما بينها ، لكل منها كيفية خاصة ، الحار للنار ، والبارد للهواء والرطب للماء ، واليابس للتراب ، فلا تحول بين الكيفيات على الإطلاق ، كل شيء يتكون منها بدون أن تختلط فى السكيفية ، وبذلك جعل أبازوقليس للسكيفيات الأربع

وجوداً ملموساً ، مع انكاره التحول فيما بينها وفقاً لرأى بارمنيدس في إنكاره
التغير في أصل الوجود ، ثم تابعه كذلك في أن جعل تلك الأصول خالدة ثابتة
، إذ لا يمكن بأى حال أن يظهر شيء إلى الوجود ، ما ليس بموجود ، ولا أن
يفسد ما هو موجود ، فهذا أمر مستحيل ولا يمكن سماعه ... ،

ولكن أبذاذوقليس قد خالف بارمنيدس في أن جعل الوجود من أخطأ
أربعة ، وليس كرة متجاسسة لا تدع بحالا الحركة أو التغير .

وبالرغم من أن أبذاذوقليس قد جعل العناصر متساوية فيما بينها ، فإنه يبدو
أنه جعل النار دوراً هاماً في نشأة الموجودات ، وإن لم يجعل لها سيطرة على العناصر
الأخرى .

ويسمى أبذاذوقليس الجذور بأسماء مقدمة : ولتسمع أولاً الجذور الأربعة
لكل شيء : زيوس الساطعة . وهيرا واهبة الحياة . وايدونيوس . ونسفس التي
تنهمر دموعها كنبيح حار للفانين .

وإذا كان من المتعذر معرفة سبب نسبة هذه الآلهة بالذات إلى الجذور ، فإن
كل المفكرين الأولين تحدثوا عن العناصر الأولية كذلك ، فهي على الأقل
— تشارك الآلهة في الخلود والثبات ، ولكن اللفظ غير مستخدم عند أبذاذوقليس
بالمعنى الدينى ، لأنه لا ينظر إلى هذه العناصر ، في حد ذاتها ، نظرة قداسة
أو عبادة .

٢ - المحبة والكراهية أو المحبة والغلبة :

ولكن كيف أن تجتمع هذه العناصر وتنفرد ؟ وكيف يمكن أن تتسكون
الموجودات ؟ لقد قال انكسيمندريس بالاضممام والانفصال ، وقال انكسيماس

بالتكاتف والتدخل ، وجعل هيرقليطس الذئب موضوع التغير وعلمته ، أما
أبازوقليس فقد خطا بالفكر الفلسفى اليونانى خطوة ، حين جعل قوة التغير
وسبب الحركة مبدأ يخالف العناصر الاولى ذاتها ، ولما كان التغير على نوعين :
تغير اتحاد وتغير انفصال ، فقد قال بمبدأين ، مبدأ المحبة يجمع بين الاشياء
ويحدث الاتحاد ، ومبدأ الغلبة أو الكراهية يفرق بينها .

غير أن هاتين القوتين -- مع أنهما فاعليتان -- إلا أنهما ماديتان ، فلم
يتصورهما أبازوقليس إلا أنهما من مواد ، لإنهما فى نفس مستوى وخصائص
العناصر الأربعة ، فالعناصر الستة متساوية ، تتساوى المحبة مع العناصر الأربعة
طولا وعرضا ، وتتساوى الغلبة فى الوزن أو الثقل .

« أقبل واصنع إلى قولى . لأن التعلّم يزيد الحكمة ، وكما أخبرتك من قبل حين
أعلنت عن مقالى ، سأقص عليك قصة ذات جابيين ، مرة ظهر واحد من الكرة ،
ومرة انقسم فأصبح كرتة بعد أن كان واحداً -- النار والماء والتراب والهواء
العالى ، والغلبة الخفيفة أيضاً إلى جانب هؤلاء وكلها متساوية فى الثقل ، والمحبة فى
وسطها مساوية لها طولا وعرضا .

تأمل ذلك بعقلك ولا تجلس وعينك تحملق ، لأنها هى المنبثقة من جنبات
كل فان ، لأنها هى التى تجعل لديهم أفكار الحب ، ويعملون للسلام ، لأنهم يسمونها
باسماء الفرح ، وأفروديت ، إنها لاتموت ولكنها تتحرك حولهم ، أما أنت
فاستمع إلى تعليقاتى الصادقة فى مقالى :

إنها كلها (أى العناصر) متشابهة متساوية فى السن ، وإن كان لكل
كيفية خاصة ، وذات طبيعة متميزة ، ويسود كل بدوره على مر

الزمان ، ولا شيء يظهر في الوجود إلى جانبها ، كما لا نفى ، لأنها لو كانت كذلك على الدوام ما كانت موجودة الآن ، وماذا يمكن أن يزيد في الشكل ، ومن أين تنشأ الزيادة ؟ وكيف يمكن أن تهلك مادام لا شيء منها خلاء ؟ توجد هذه العناصر وحدها ولكننا نتداخل فتصبح هذا الشيء أو ذاك ، أو ما يظهر بعد ذلك .

ولما كان أبذاذوقليس قد خطا بنظريته في المحبة والسكرامية خطوة إلى الامام أكبر من خطوات الفلاسفة السابقين ، حين جعل علة الحركة مبدأ مغايراً للعناصر الأولية ، مادة الحركة وموضوعها ، فإن نظريته قد قصرت عن أن تجعل من المحبة والسكرامية علتين ثابتتين ، بل جعلها في مستوى العناصر الأربعة ، فالمشكاة لا زالت قائمة ، كيف تحدث وهي مادة جسمية الاتحاد ؟ . وكيف تفعل الغلبة فعلها ؟ .

لا مكان في نظرية أبذاذوقليس لقوة عاقلة تحدث الموجودات وفقاً لغاية أو حكمة ، ولكنها المصادفة والاتفاق ، ولذا أمكن أن يظهر على الأرض — بفعل الصدفة — رؤوس لا قارب لها ، وأذرع دون أكتاف ، وعيون دون الجباه ، ومسح من الكائنات اجتمعت فيها الأعضاء وكيفما اتفق ، وثيران لها وجوه بشر ، وبشر لهم رؤوس ثيران .

وإذا كان أبذاذوقليس قد أضفى على المحبة اسم الالهة أفروديت ، فإن ذلك لا يعنى أنها قوة روحية مع أنه قد جعلها علة النظام والخير في العالم بالتسدر الذى جعل الكراهية أو الغلبة علة الإضطراب والشر والقبح ، وهي مجرد مادة كسائر العناصر ، ليس هناك إذن ما يحدد حركة المحبة ، حين توجد والكرهية حين تفرق ، ولذا فقد هاجم أفلاطون هذه المفكرة في كتابه « القوانين » ، لأنه

لم يدع مجالاً لعقل يدبر ، كذلك انتقد أرسطو في كتابه د ما بعد الطبيعة ، فكرة الصدفة التي أضفى عليها صفات الآلوهية ، والضرورة التي سماها بالقسم العظيم ، ثم لا يذكر عنها شيئاً إذا يقول : د ولكن عندما نمت الكراهية في أطراف الإله ، وفنزت تطلب حقوقها في تمام الزمن الموقوت لكل منها بالقسم العظيم .

إذا تولدت أطراف الإله ، واحداً بعد الآخر ، وإذا كان أنباذوقليس لم يفكر في شيء غير جسمي ، فذلك لأنه — كطبيب — نظر إلى الموجودات من كائنات حية ومواد طبيعية ، نظرة فسيولوجية ، فليس فعل المحبة في العالم إلا كدافع الحب في النفس البشرية ، وإذا كان للحب مكان في أجساد البشر ، فإن له بين العناصر كذلك ، وهو لا يعنى بالحب تلك العاطفة البشرية ، والميل نحو الآخر ، ولكن ذلك التوافق في وظائف الأعضاء المسكونة للصحة .

د هذا الصراع بين المحبة والكراهية ظاهر بين حوانحننا فإن ، أحياناً تتوافق أطراف (أعضاء) كل جسم بواسطة الحب ، في ربيع الحياة الباسمة ، وأحياناً تقامى ، بفعل الكراهية القاسية ، ويهتم كل جزء وحده ، على شاطئ الحياة ، وهذه هي الحال في النباتات والأشجار التي تعيش في الماء ، والحيوانات التي تسكن الجبال ، وطيور البحر التي تطير بأجنحتها .

ومع أن وظيفة المحبة أن تنتج الوحدة ، والكراهية أن تفصل ، فإن أرسطو أشار إلى أن المحبة عند أنباذوقليس قد تفصل أحياناً ، كما أن الكراهية قد تجمع لأن الكرة الأصلية الجامعة للجذور الأربعة إذا تحطمت بفعل الغلبة ، فإن النار التي تحويها تجتمع وتوحد ، ثم حين تجتمع العناصر — بفعل المحبة — مرة

أخرى فإن كثرة كل منها تنقسم ، ويشير أبازوقليس مرة أخرى إلى أنه إذا كانت السكراهية هلة الخراب ، لأنها تعظم السكره الأصاوية ، فإنها تنفسح المجال لولادة شيء جديد .

و ساقص عليك قصته ذات جانبين ، مرة لقد أصبح كل شيء واحدا ، فهناك صيرورة مزدوجة لكل شيء هالك ، وفناء مزدوج له كذلك ، فالتحاد جميع الأشياء يظهر إلى الوجود جيلا ، ثم يهلك بينما ينمو الآخر ويتكرر حين تنقسم الكائنات ، وهي لا تسكف أبدا عن التبادل المستمر ، مرة تعبد الكل في واحد — بفعل المحبة — ومرة أخرى يتحرك كل منها في اتجاه مختلف ، بفعل الغلبة .

وهكذا — بالقدر الذي تسمح به طبيعتها أن تتوحد ما كانت كثيرة ، ثم أن تتكرر حينما تتبعثر الوحدة بالقدر الذي تظهر إلى الوجود ولا تبقى ، ولكن مادام تبادلها المستمر لا ينقطع أبدا ، فإنها تظل ثابتة لا تتغير ، دائرة مع دوران الوجود .

ولكن لماذا لجأ أبازوقليس إلى هذه الثنائية ، لتفسير الحركة طالما أن كل الانفصال هو في الآن نفسه اتصال ، ليس ثمة ضرورة منطقية أو وجودية تدعو إلى هذه الثنائية ، هذا ما لاحظته أرسطو في كتابه « الكون والفساد » .

٣ — الدورات الأربع :

في البدء كان العالم كرة أصلية — إلهية متساوية الأبعاد من جميع جهاتها ليس فيها أطراف الشمس ، ولا وعورة الأرض ، ولا شكل البحر ، كرة تامة كيفة لها الإتنلاف ، لا غلبة فيها ولا تنازع ، تسودها المحبة ، وتنعم بهزلقها الدائرية ، كان فيها خليط الجذور الأربعة متناسبا متناسقا لأن المحبة أصل الوحدة والتناسب .

ثم تسربت الغلبة إلى الكرة الأصلية ، فبدأت الحركة فيها بعد أن كانت في سكون مطلق ، بفعل المحبة ، ولا تختلف الكرة الأصلية — في مرحلتها الأولى — عن الكرة الوجودية ، لدى بامنيديس ، إلا أن هذه تجانس عام يمنع الحركة .
وتلك من أخلاط أربعة ، في تناسب لا يحول دون تسرب الغلبة ، ووجود الحركة وظهور الكثرة . وكان أول الموجودات ، حين بدأت الغلبة ، بفعل فعلها في الدور الثاني ، أشد الأشياء شبيهاً بالكرة الأولى ، إذ انفصل الهواء أولاً ثم النار ثم التراب ثم إندفعت المياه . ومن الماء تولد الضباب والسحاب ، بفعل التبخر ، وتكوّنت السماءات من الهواء ، والشمس من النار ، وليست الشمس قطعة من النار ، ولكنها كرة لا تعكس عليها وتجمعت الأشعة النارية الكونية ، أو النار الأصلية ، كما يعكس القمر ضوء الشمس ، كما أن الشمس ليست علة الليل والنهار ، ولكن العمارات مكرّرة من مصفين ، أحدهما ناري ، والآخر مظلم ، فيتناوب الليل والنهار ، بفعل الدوران السريع .

أما كيف تسربت الغلبة إلى الكرة الأصلية ، فكما يدخل الهواء جسم المكان الحى عن طريق التنفس ، وكذا يكون الهواء سبب حركة الجسم ، في الشهيق والزفير ، ومن ثم حياة الكائن الحى ، فكذلك تسرب الغلبة أنتج الحركة ، وأظهر إلى الوجود — الكائنات الكثيرة .

وبسيادة الغلبة ، وظهور الكثرة ، يكون العالم في الدور الثالث ، حيث تخرج المحبة تماماً ، ثم للدور الرابع عودة المحبة إلى الدخول لتوحيد العناصر ، فخلاصة الأدوار هكذا :

١ — سيادة المحبة : وكان العالم كرة .

٢ — خلو المحبة : دخول الغلبة أو الكراهية .

— ٢٨٣ —

٣ — سيادة الغلبة : وخروج المحبة .

٤ — دخول المحبة : وتوحيد العناصر .

والعالم الذى تعيش فيه مزيج من المحبة والغلبة ، فهو إما فى الدور الثانى أو الرابع ، ولكنه لم يحدد لنا ، أى الدورين على التحديد ، والأرجح — على حد تعبير أرسطو — أنه فى الدور الثانى ، حيث تنشر الغلبة ، وذلك أن تطور الكائنات فى هذا الدور يقتضى إندساجها وانفصالها بفعل الغلبة ، فالعالم إذن يتجه إلى أسوأ ، وإن كان أغلب الظن أنه يعنى بذلك تفسيراً طبيعياً أكثر منه خلقياً ، وليس هناك ما يحول دون التفسير الأخير من فيلسوف متأثر بالديانة الاورفية ، التى تنزع نزعة تشاؤمية ، وترى فى وجود الانسان عقاباً للروح من ذنب سابق ارتكبه .

ولا يذكر أبداً ذو فليس الرمن الذى تستغرقه كل دورة ولا نهاية تعاقب هذه الدورات ، بسيادة المحبة أو الكراهية .

وإذا كان بعض مؤرخى الفلسفة قد نسبوا إليه نهاية العالم بالاحتراق العام ، فهذه فكرة هيرقليطس ، ولم يذكرها أبداً ذو فليس ، ويدور أن نسبتها إليه من وضع المتأخرين .

٥ — المزج والامتزاج .

تتكون الموجودات بامتزاج العناصر الأربعة ، وتنفى بانفصالها ، ولا شئ يبقى فى الوجود ، ويخلد إلا العناصر الأربعة المسكونة ، لكل موجود فضلاً عن المحبة والكراهية أما كيفية امتزاج العناصر لكيفياتها ، لأنه لا تغير فى الكيفيات ، ولكن العناصر تتخلل بعضها البعض ، ويتم الامتزاج توافق يعين المسام والجسيمات

فالأجسام المتشابهة أجسامها متماثلة، فيتم الامتزاج بسهولة، بينهما تتصرب الجسيمات الرفمية خلال المسام الوارمة دون امتزاج، وكذلك تعجز الجسيمات الخشنة إن تنخلل مسام الجسيمات المماساء، وتتكون الكائنات المختلفة نتيجة لإختلاف العناصر في امتزاجها، فالإختلاف بين الأشياء لإختلاف كمى في النسب، بين العناصر وليس لإختلاف كيميائي في الامتزاج، وقد يكون أنبا ذو فليس متأثراً — في ذلك — بفكرة العدد الفيثاغورية، أو قد يكون قد تجذب التغير الكمي بمعد أن أثبت بارمينيدس إستحالته .

ويسائل أرسطو هل المسام خالية أو ممتلئة ؟ ، فإذا كانت خالية ، فيكيف يمكن إنعكار وجود الخلاء ؟ . وإذا كانت مليئة فلما أفترض فكرة المسام لتداخل جزئيات العناصر ، ولم يجب أنبا ذو فليس على ذلك ، ولكنه فقط يوضح نظريته بتشبيهات الإمتزاج يربط بين اثنين ، ، كما يمتزج عصير التين باللبن الأبيض ، كعجن الدقيق بالماء .

وفي كثرة الموجودات بإختلاف نسب العناصر بينهما يقول : « وما أن المصورين ينتقدون قرايين المعبد بالألوان ، أولئك الذين جعلتهم الحكمة يبرهون في صنعهم ، فيأخذون أصباغاً من عدة ألوان ويمزجونها بنسب متفاوتة — تزيد أو تنقص — ويستخرجون ألواناً لأشكال كل الأشياء ، مصورين الأشجار والرجال والنساء والوحوش والطيور والاسماك التي تعيش في الماء بل الآلهة الذين يعمرن طويلاً ، ذرى الشرف العظيم ، ولذا فلا تدع الخطأ يسيطر على عقلك ، فنعتقد بوجود أصل آخر لكل المخلوقات الغاية التي لا يحصيها العدد ، وأعلم هذا يقيناً ، لأنك سمعت هذا القول عن الآله (ربة الشعر) .

غير أنه ليست كل الأجسام قابلة للإمتزاج مع بعضها البعض ، تبعاً لعدم

التلازم بين الجسيمات والمسام ، فقد يختلط الماء بالنبيذ ، ولكن الماء لا يمتزج بالزيت ، ، كل ذلك تبعاً لمحدود أو غياب التماسق بين الجسيمات أو الجزيئات ، وبين الممرات أو الثغرات .

وإختلاف النسب العددية بين العناصر الأربعة يؤدي إلى تباين الموجودات ، فالجسم البشري — مع وحدته — يتكون من اللحم والدم والعظام ، يحتوي اللحم مع كميات متساوية في الوزن ، لا في الحجم ، من العناصر الأربعة ، بينما العظام نصفها نار ، وربع من التراب ، والربع الباقي من الماء .

٥ — الشبيه يجذب الشبيه :

حينما تنسرب السكرامية إلى السكرية الأصلية وتفك وثاق الوحسدة وتدع العناصر حرة ، فإن هذه لا تنزل في حالة فوضى ، ولكنها تطيع ميلها الطبيعي بفعل المحبة أو الشبيه يجذب الشبيه ، ، هذا القانون الذي يحكم الظواهر الطبيعية ، والكائنات العضوية ، إذ لا فاصل لدى أبناذوقليس بين الحياة الروحية وبين الكونيات الطبيعية ، إذ لديها جميعاً ميل طبيعي للتجاذب والتنافر ، فهو قانون يفسر نمو النبات ، وأصل الجنس البشري ، كما يفسر للظواهر الفسيولوجية كالتنفس ، والسيكولوجية ، كالإدراك الحسي ، إلى جانب الأجرام السماوية والظواهر الجوية .

وكل هذه الأشياء — الشمس والأرض والسماء والبحر — تتصل — في إئتلاف — بأجزائها التي تنأثرت بعيداً في صورة الأشياء الغائبة ، وبالمثل ، كل الأشياء الأكثر ملائمة للامتزاج ، فإنها تنشابه ، وتوحد أفروديت فيما بينها بالمحبة ، .

د أما تلك الأشياء التي تختلف في الأصل والإمتزاج والشكل الذي تشكلت به ، فهي شديدة التنافر ، ولا تميل أبداً إلى الإمتزاج — وفي غاية الأسف — لتخضعها للغلبة التي هي أصل وجودها .

د كذلك يتملئ الحلو بالحلو ويندفع المرُّ بالمر ، ويقبل الحامض على الحامض ويأتلف الجار بالجار .

ولقد استمد أبناذوقليس فكرة 'الشبيه يجذب الشبيه' من ملاحظاته للكائنات الحية ، إلى جانب أن الطيور على أشكالها تقع ، فسر أبناذوقليس حياة الحيوانات وفقاً لهذه الفكرة ، فلما غلب في تكوينه الهواء على سائر العناصر ، مال إلى الطيران ولما كثرت فيه نسبة التراب إرتبط بالأرض ، والحيوانات البحرية كذلك ، فيما عدا الأسماك التي يغلب عليها النار ، ولكنها تعيش في الماء ، ليتم التوازن ، ومع ذلك فكما تزيد نسبة التراب في وسطها لميله إلى الثقل ، ويتنخل الهواء أطرافها لميله إلى الارتفاع ، ولا يشذ عن ذلك إلا أصداف البحر والقواقع والسلاحف حينما يستقر الجزء الترابي على السطح الخارجي لجلدها .

٦ - الظواهر الكونية :

(١) الليل والنهار : كان أبناذوقليس يتصور وجود شمسين ؛ الشمس الأصلية ، غلاب سحارى ناري ، تكون نتيجة انفصال عن سائر العناصر وميلها إلى الارتفاع ، وتلك هي علة وجود النهار ، وليس الليل إلا ظل الأرض حينما يكون ذلك الغلاف في الجانب الآخر . لأنها الأرض التي تكون الليل أينما تكون أمام الضوء ، أما الشمن المنظورة فليست إلا لانعكاس النار الأصلية على الأرض ، ثم تجمع

الاشياء على قرص الشمس الذى يمسائل الارض فى الحجم ، والقمر لانعكاس الشمس المنظورة على كتلة متكاثفة من الهواء .

ولانباذوقليس تفسيرات صائبة ، إلى جانب هذه الآراء الساذجة ، إذ أنه أول من اعتبر أن الأشعة تقطع مسافة تستغرق مدة من الزمن كي تصل إلى الأرض ، كما أصاب — إلى حد ما — فى تفسير كل من الكسوف والخسوف ، والقمر يحجب أشعة الشمس كلها من تحتها ، ويلقى على الأرض ظلا يساوى — فى العرض — وجه القمر الشاحب .

(ب) الهواء الجوى : كان رأى السائد قبل انباذوقليس — أن كل فراغ فهو خلاء ، ولكن انباذوقليس بين خطأ هذا رأى مسترشدا بملاحظة تعذر خروج المساء من إثناء به ثقب واحد ، لتعارض خروج الماء ودخول الهواء .

كذلك فسر حركة الرياح بالحركات المتضادة بين الغلاف الجوى والغلاف النارى ، وهبوط المطر نتيجة ضغط الهواء وتخلخله مسام السحب فيسقط ماء اتى بها من ماء ، فى شكل قطرات المطر ، والبرق نار يطرده الهواء من السحب ، كما يطرد منها الماء .

٧- المركبات العضوية :

وقد ظهرت الكائنات الحية على اختلافها ، تبعاً لاختلاف نسب امتزاج العناصر وظهورها ، بفعل المحبة ، حتى فى فترة سيادة الغلبة ، لأن ذلك لايعنى فناء المحبة من العالم ، ولكنها تظل قادرة على تركيب العناصر ، غير أن هذه المركبات كلها فانية ، نتيجة سيطرة الغلبة ، والمركبات العضوية تعتمد على وجود الماء والنار

في الأرض ، ودفع ينابيع صقلية على ذلك ، ويبدو أن أبازوقليس يرى أن الأشجار أول الكائنات العضوية ظهوراً ، والفاكهة فيها ثمرة الماء والنار؟ والرطوبة — نتيجة تبخر الماء فيها صيفاً — يجعل للنبات يابساً ، واختلاف المذاق تبعاً لاختلاف الجزيئات التي تحويها التربة لأنها هي التي تمدّها بالغذاء .

ونمو النبات ساقاً إلى أعلى وجذر إلى أسفل لا يفسر إلا بجذب الشبيه للشبيه ، فالنار الجوفية في اتجاهها إلى أعلى تقابل بعض التراب ، بينما تأخذ الرطوبة المائية إلى أسفل لتلتقي بشبيها بفعل المحبة المتبقية في العالم ، ولما كانت الأشجار أسبق الكائنات الحية وجوداً ، فهي قد تكونت في مرحلة لم تصل فيها الكائنات بعد إلى كمال تطورها ، ومن ثم اجتمع الذكر والأنثى في الشجرة الواحدة ، شجرة الزيتون العالمية تحمل دبيضها ، (ثمارها) .

وأول مرحلة في تطور الحيوانات ظهور مسخ منها ، رؤوس دون أعناق ، أذرع دون أكتاف ، وهيون دون جباه ، وأبازوقليس يستند في ذلك إلى أن أقل الكائنات الحية كالأسبقة في الظهور ، وهي فكرة — وإن بدت خيالية — إلا أنها لا تخلو من مسحة من العلم .

المرحلة الثانية حين تتجمع الأطراف المبعثرة في كل الارتبساطات المختلفة ، فإيران لها رؤوس بشرية ، ومخلوقات لكل وجهان ، وكل أنواع المسخ ، وكل ما يقدر على البقاء يعيش ، بينما يفنى الباقي .

ويقتد أرسطو فكرة ظهور الكائنات الحية مع سادفة دون غاية ، كما يقتد ما أمكن منها الحياة لبقاء الأصلح ، لإستناد هذه الفكرة إلى مجرد الصدفة .

وتلعب فكرة الشبيه يحدت الشبيه ، دوراً كبيراً في تكوين الحيوانات وحياتها ، فالشمس والأظافر والريش على الأظراف ، لغلبة الهواء على سائر العناصر فيها ، بينما كل ترابي يتركز في منتصفها .

وتتم التغذية وفقاً لنفس الفكرة ، ففي كل أجزاء الجسم مسام ينفذ خلالها ما يناسب العضو من غذاء ، والكائن الحي يحصل على ما يلزمه من غذاء ، ولا بد أن يكون الغذاء قابلاً للإمتزاج ، حتى يكون صالحاً .

وليست اللذة إلا حضور العناصر الملائمة ، وليس الألم إلا غيابها ، فالطعام يجلب اللذة لأن مواده تلائم المسام ، والدموع والعرق تسبب إضطراباً ، لأنها إفرازات الدم المخالفة لعناصره ، ولا بد من التخلص منها .

ويتم الإدراك الحسى وفقاً لفكر الشبيه يدرك الشبيه ، : د بالتراب ترى التراب ، وبالماء ترى الماء ، وبالهواء ترى الهواء المتوهج ، وبالنار ترى النار للمدمرة ، وبالحب ندرك الحب ، وبالبغض ندرك البغض المثير للاشمئ ، ولذا لا تستطيع أى حاسة أن تدرك موضوعات الحواس الأخرى ، في قاع كل عين شمعة تحيط بها المياة لتحميها كزجاج المصباح ، وينفذ السيل الناري أو البخار اللطيف من هذه الأغشية المحيطة بالشملة لكي ترى العين الأشياء النارية ، ويحيط الماء بمحقة العين ، وكذلك يمتزج الماء بجزء من التراب ، حتى يمكن إدراك الماء بالماء والتراب بالتراب ، وتبرد هذه الشملة ليلاً ، ومن ثم تتعذر الرؤية ، وتفاوت قوة الإبصار لدى الأشخاص راجع لتفاوت قوة النارية أو المائية في العين ، وكذلك في مسام الأغشية التي تسمح بفاذ البخار اللطيف أو السيل الناري منها في اتجاه الموضوعات المرئية ، ويتم الإبصار بتفاوت السيل الناري أو البخار اللطيف الخارج من العين مع ذلك الجسم المرئي بالقرب من العين ، لأن الضوء كاللس ، ضوء يلامس ضوءاً ، كما تلامس أعضاء الجسم الشيء الملموس .

ويتم السمع حين تحدث أصوات تفرع طبلة الأذن ، بمائلة للاصوات
التي حدثت في الخارج ، غير أنه لم يبين ما يحدث في داخل الأذن حتى
يتم السمع .

ويربط الدم بالتنفس ، حيث جزئيات من الأجسام مع الهواء الذي
نستنشقه ، ولذلك إذا أصيب المرء بالزكام أصبحت حاسة الشم لديه ضعيفة
وتنفسه هسيرا .

ويربط أبقاذوقليس بين عملتي التنفس ، ومن شهيق وزفير ، وبين حركة
الدم من القلب إلى الأعضاء ، وبالعكس ، إذ يقول :

« هذا هو طريق الشهيق والزفير لكل الكائنات ، كلها لها أنابيب
من اللحم لا دم فيها ، وتنتشر على سطح البدن ، وهند فوهات هذه الأنابيب
مسام كبيرة تلتصق ببعضها لتحجز الدم ، مع السماح للهواء النقي أن ينفذ
خلالها ، فعندما يتراجع الدم الرقيق يندفع الهواء في موجة دافقة حتى
إذا عاد الدم زفر الهواء ، وكما أنه حين تلعب فتاة بساعة مائية مصنوعة من
البرونز البراق ، فتضع فوهة الأنبوبة على راحة يدها الجميلة ، وتغمس الساعة
في الماء النقي الذي لا ينساب داخل الوعاء ، لأن ضغط الهواء في الداخل
— والذي يضغط على الثقوب الكثيرة — يحجز الماء إلى أن يتسرب تيار الهواء
المضغوط وعندئذ يندفع الهواء إلى الخارج ، ويتدفق مقدار متساو من الماء
إلى الداخل ، كذلك حين يشغل الماء قاع الوعاء البرونزي وتقفل فتحته بيد
إنسان ، ويحاول الهواء أن ينفذ إلى الداخل حاجزاً الماء خلفه ، عند هتق
الإناء عند السطح ، إلى أن تسمح الفتاة بيدها أن يدخل الهواء عندئذ يحدث
عكس ما حدث من قبل ، فكما يندفع الهواء الداخل يخرج مقدار متساو من الماء ،

كذلك حينما يندفع الدم الرقيق من الأطراف إلى الداخل، يتدفع تبار من الهواء، ولكن حين يجرى الدم عائداً، كما كان يخرج الهواء زفيراً كما كان .

والقلب عند أبازوقليس مركز الإدراك، وقد كانت مدرسة القميون في الطب، قد ذهبوا إلى أنه المخ، ولكنهم خالفوا، لأنه في القلب يتجمع الدم الذي ينتشر في كل الجسم، ولأن الدم أكثر أجزاء البدن ملائمة لإمتزاج العناصر، فالتفكير كالإدراك، يخضع لفكرة والشبيه يدرك الشبيه، فحيث يكون الإمتزاج تاماً يكون الشخص ذكياً، وبالقدر الذي تختل به نسبة الذكاء تنخفض درجة الذكاء .

وإذا تناسبت العناصر في جزء من الجسم أصبح الشخص موهوباً في هذه الناحية، فالمقدرة في الخطابة راجعة لإعتداله إمتزاج العناصر في الحنجرة واللسان، ومهارة أصحاب الحرف لمقدرة في أيديهم وتناسب الإمتزاج فيها، وقد أصاب ثيوفراستس في انتقاده حين قال :

« ليست اليد أو اللسان أو إمتزاج الدم متناسباً فيهما على المهارة أو المقدرة والنفوق، بل شخصية الإنسان الذي يأمر يده ويحرك لسانه » .
وبعد هذا للتفسير المدرف في المادية لجميع الظواهر الفسيولوجية والسيكولوجية والعقلية، يذهب أبازوقليس العقل إلى جميع الكائنات، فكلها حاصلة على العقل قادرة على التفكير .

ومع ذلك فقد أنكر إستناد المعرفة اليقينية إلى الإدراك الحسى فقط، فقد أضاف إلى الحواس والعقل طريق الإلهام، حيث تبدأ كثير من آيات شعرة ما يفيد أنه يتلقى الحكمة من ربة الشعر، بل إنه يستهل قصيدته في الطبيعة بقوله :

«لأصغ إلى أي يوزانيامي (أحد تلاميذه) يا ابن اغبيطس - فالقوى المنتشرة على أطراف الجسم محدودة ، والاعباء التي تحملها كثيرة ، وتنبوء بها أفكار العقل ، وهي أي الحواس ، لا تدرك إلا قدراً محدوداً من الوجود أثناء حياتها ، إذ يقضى عليها سريعاً بالفناء كما يتبدد الدخان عالياً في أجواز الفضاء ، وكل مقتنع أنه وحده الذي تصادف فاستوعب ما حصله على عجل ، ثم يتباهى في كسل أنه قد أدرك السكل ، مع أن هذه الأمور قل أن تبصر بالعين ، أو تسمع بالأذن ، أو يستوعبها العقل ، أما أنت وقد طرقت هذا السبيل ، فلما تتعلم أكثر مما يستطيع العقل الفاني أن يتعلمه ..»

«أيتها الآلهة اعبري عن لساني حماقة هؤلاء الناس ، ألهمي شفقي حتى ينساب منها اللطق في صفاء ، وأنت يا ربة الشعر المعشوقة ، يا يعنساء الذراعين ، أتوسل إليك أن تلهمني سماع ما هو مشروع لأبناء النهار ..»

٧- المذنبه :

معتقدات أبازوقليس الدينية مزيج من الفيثاغورية والأورغية ، مع أن نظرياته في تفسير الكون والطبيعة لم تدع مجالاً لروح عاقلة تدبر العالم ، وتلك هي الحوة بين كتاباته «في الطبيعة» وبين معتقداته «في التطهير» ، فالنصوص التي تحملها تفسيراته الكونية ، لا يذكر فيها إلا أن الآلهة ، مع أنها تعمر ، إلا أنها تغنى ، وقد جعل العناصر الأولية والكرة الأصلية آلهة خالدة ، ولكن ليس بالمعنى الديني ، إذ ليست لها قداسة الآلهة أو خضوع البشر لها ، ثم هو يتحدث عن «القسم الغليظ» وعن «الكرامية» كأصل الخطيئة ، وعن «عصر ذهبي» تسود فيه المحبة ، واسكن مع ذلك كله فنحن إزاء مذهب طبيعي في تفسير الكون ، مما أدى في تفسير الإنسان ، ومن أجل هذا يرى قزلق أن افتراض حياة روحية في مذهب الطبيعي غير ضروري .

- ٢٩٣ -

ولسكنه د في التطهير د ءومن غاوص الأورفية واعدة تناسخ الأرواح ،
فالأرواح جميعاً تقامى في تنقلاتها بين أجساد الكائنات الحية ، عقاباً لها عن
خطيئة أصلية ، وهى في حاجة إلى ثلاث حقب كل منها عشرة آلاف سنة حتى تم
دورة تجسدها المتتامة ، من أجل التطهير والخلص ، وهو يذكر حيواته السابقة
وفقد كان من قبل صبيّاً ، وفتاة ، وشجرة ، وطائراً وسمكة بكاء في البحر ، وأنه
مبطل من جوار آلهة قد يسبق ليهجول بين البشر ، وقد نزل من عليائه لتقته المطلقة
في الغلبة ، وإذا كانت الحياة الأرضية عقاباً للأرواح ، فإن أدنى حياة فيها هى
حياة الأشجار والحيوانات ، وأما الذين اقربوا من نهاية التطهير فهم الشمرء
والأطباء والأمراء .

وتحرم العقيدة أكل اللحم ، أو تقديم القرابين بالاضاحى والذبح ، لأن
الحيوانات تعمل أرواح أهلنا وعشيرتنا ، ألا يكفون عن هذا الذبح الخاطئ ،
ألا يرون أنهم يضعون بيضهم وقلوبهم لآتمى ، يرفع الآب ابنه فيذبحه وهو
يصلى ؛ يا للغباء ! ويهرعون إلى من يقدمون لهم القرابين طابين الرحمة بينما هم صم
عن صراخهم يذبحون في القساعة ، ويستعدون لعيد الشر ، وهكذا يفعل الإبن
بأبيه والأبناء بأمهاتهم ، يمزقون حياتهم ، ويأكلون لحم ذويهم .

تعقيب :

عنى أنبأذوقليس بالفلسفة الطبيعية على طريقة الإيبوتيين ، غير أنه لم يؤثر
مادة على أخرى ، فجمع بين العناصر الأربعة ، وأخذ عن الفيشاغوريين فكرة
النسب العددية ، وتابع بارمنيدس في القول بالكرة الأصلية ، وفي تصور أصول
الأشياء مبادئ ثابتة خالدة ، وعن هيرقليطس لإمكان التغير ، وفي ذلك تبدو

نزعته التأليفية متناقضة ، غير أن آراء أنبا ذوقليس يعوزها الكثير من التناقض حين يبدو كباحث علمي من ناحية ، وكوثر من مخلص للديانة الأورفية من ناحية أخرى ، إذ يتمذر التوفيق بين النزعة الطبيعية الآلهية في تفسير الكون ، والإيماء المسرف في المادية في تفسيره للظواهر النفسية والعقلية ، وبين إيمانه الغيبي بتناسخ الأرواح .

غير أنه ينبغي الحكم على هذه الشخصية التي فيها ملامح التفكير العقلي مروجاً بالسحر من زاوية أخرى ، فإليه يرجع الفضل في إبتكار تلك الفكرة عن العناصر الأربعة ، التي ظلت سائدة في الفلسفة الطبيعية في القرن الثامن عشر ، ولعلها لا زالت قائمة في علوم الغيب .

وقد تبدو هذه الفكرة الآن خاطئة ، وقد يقال إن هذه المواد الأربع التي ذكرها ليست عناصر ، فثلاثة منها مركبات ، والرابعة — وهي النار — ليست مادة على الإطلاق ، ولكن ليست قيمة المذهب في تاريخ الفكر في مدى مطابقتها للحقيقة الموضوعية ، إذ قد تكون النظرية صحيحة ، ولكن الإنسانية تعجز عن فهمها ، فضلاً عن تطبيقها ، بينما قد تقدم نظرية خاطئة خدمة جليلة لتقدم المعرفة ، لا سيما في تلك المرحلة من التطور الفكري . ولقد قدمت الفلسفة الطبيعية عند أنبا ذوقليس برعاً فجاً من نظرية تفتحت فيما بعد عن زهرة يانعة من العلم ، إنها تحمل في طياتها — على الأقل — ثلاث حقائق في الكيمياء الحديثة : —

أولاً : رد المركبات كـ ١ — عضوية وغير عضوية — إلى عناصر أولية محدودة .

— ٣٩٥ —

ثانياً : إمكان إيجاد عدد لا يحصى من المركبات من عناصر محدودة
بنسب معينة .

ثالثاً : اختلاف المركبات راجع إلى اختلاف نسبها ، أركيبتها ، لا إلى
اختلاف كيميائياتها .

وفي تاريخ العلم تقوم الفكرة الصلبة أحياناً — على أجساد مشات من
الافتراضات والنظريات الخاطئة ، ولقد كانت فكرة العناصر الأربعة من أهم
هذه الافتراضات التي أسهمت في إيجاد الكيمياء الحديثة ، وذلك لما تقدمه
الفلسفة كأم للعلوم .

وقد تبدو بعض آراء أبنا ذوقليس في تفسير ظواهر الكون ساذجة ، ولكنها
تمثل محاولة العقل البشري تفسير أصرار الكون .

رأبنا ذوقليس — بعد ذلك — قد أقام وحدة بين الطبيعية والحياة البيولوجية
والنفسية ، ولكنه في ذلك كان يصل إلى تعميمات تتعذر أن تجمع ما بينها من
متناقضات ، إن فكرته « الشبيه يجذب الشبيه » قد غض الطرف فيها عن التجاذب
بسبب اختلاف الجنس ، ولا تحمله معرفة التجاذب والتنافر في المغناطيسية
والكهرباء الحديثة .

ثم يتميز تفكيره أخيراً بالشمول أكثر منه بالعمق ، ومن ثم كان يلجأ إلى
التشبيهات ، لا إلى التحليل في عرض آرائه .

١٦ — أنكساغوراس

فيلسوف معاصر لأبنا ذوقليس ، يتفق معه في المنهج التلغيفي ، وفي محاولة
تفسير الوجود الطبيعي ، ويختلف معه في المذهب وفي تحديد أصل الموجودات ،

يجعلها أبنا ذوقليس عناصر محددة ، ويردها أنكساغوراس إلى مركبات متباينة .
كان أبنا ذوقليس خصب الخيال ، دفعه الإعتزاز بالنفس إلى أن يدعى لشخصه
مكانا فوق البشر ، بين آرائه تعارض ، وفي فلسفته تناقض ، أما أنكساغوراس
فقد غلب عليه التأمل والبحث ، يصوغ آراءه في قضايا جافة ، لم يعوزه الترابط
بين أفكاره ، ولا الإنسان بين شتى جوانب فلسفته ، بل تابع الاتجاه العقلي
للطليعيين الأولين ، متحرراً من كل نزعة غيبية .

في المنهج :

كيف يمكن تفسير هذا الوجود ؟

نقطة البدء في فلسفة أنكساغوراس لإجابة على هذا السؤال : إن لاشيء
يظهر إلى الوجود ولا شيء يفتي ، تلك قضية من المدرسة الإيلية لم يخالفها فيها
أنكساغوراس ، غير أنه لا بد من تفسير التغير بين الموجودات ، ولا يكون
ذلك بردها إلى مبدأ واحد ، لأن المدرسة الإيلية قد حطمت فكرة إمكان الثغير
الكيفي بين الأشياء ، تفسير العالم إذن يقتضى مبادئ كثيرة ، ولا يكفي تفسير
أبنا ذوقليس برد الموجودات إلى عناصر محدودة ، لأن الأشياء الموجودة في
عالم واحد لا تنقسم فيما بينها ، ولا تنفصل ، كما لو كانت قد قطعت بفأس ، فلا
ينفصل الحار عن البارد ولا البارد عن الحار ، فضلاً عن أن هذه العناصر ليست
إلا مركبات ، كذلك تفسير أبنا ذوقليس لعل الحركة بالحبة والكراهية ليس
يكفى مادام قد جعلها في مستوي العناصر ، والجسم لا يتحرك من تلقاء نفسه ،
بل يجب أن يكون المحرك مفارقاً للجسم المتحرك ، تلك هي أهم نقط افتراق
أنكساغوراس عن معاصرة أبنا ذوقليس .

غير أنه قد النقى بأراء الطبيعيين الأولين في أكثر من موضع ، وافق
أنكسندريس في أن المبدأ الأول لا بدوان يكون واحداً أو معيناً ، بل لا متناهيأ
كيناً وكم ، حتى يمكن تفسير التباين بين الموجودات ، كذلك تابع أنكسيانس
في تفسيره لبعض حقائق الكون كشكل الأرض وحركة الأفلاك، حتى أن بعض
المدرسين قد جعلوه تليذاً لأنكسيانس ، والأصح أنه حمل آراء المدرسة الايونية
عامة ، وأنكسيانس خاصة ، إل أنينا ، قبل أن ينشر آراءه الخاصة .

غير أن الاصالاة في فلسفة أنكساغوراس ليست في محاولته التوفيقية بين
الإيونيين والإيليين ، أو في مجرد ما قدمه من تفسيرات عليا لظواهر الطبيعية ،
ولكن في مقابل المذهب الاحادى المادى لدى الإيونيين ، سواء كانت أحادية
واحدية لدى القائلين بجواهر واحد كأسل الموجودات ، أو أحادية الكثرة لدى
القائلين بجواهر متعددة .

يقدم أنكساغوراس — لأول مرة في تاريخ الفكر البشرى — العقل كجواهر
مفارق ، فأصبح بذلك أول من أقام المذهب الثنائى بين فلسفة اليونان ، وهى
ثنائية لا تنطوى على تناقض أبناذوقليس حين فصل بين عالم المادة والعالم الإلهى ،
ولكنها ثنائية اقتضاءها المذهب و فخطا بالفلسفة خطوة إلى الامام حين جاوز
التفسير الآلى للكون وظواهره بإدخال مبدأ عقلى متميز عن المادة .

المذهب :

١ — البذور . الحزب الذى نأكله والماء الذى نشربه كيف ينميان البدن على
السواء من لحم ودم وعظم وظفر ؟
إذا كان الموجود لا يخرج من اللاوجود ، فكيف يخرج الشعر من اللشعر ،

واللحم بما ليس لحماً ؟ وكيف يمكن تفسير ذلك برد الأشياء جميعاً إلى عنصر واحد ، أو عناصر معينة ، بينما هذه الأشياء متباينة بالذات ويستحيل التغير في الكيف ؟

لا يبقى إلا أن نفترض أن رغبة الحزن الذي يغذيها محتوى على جسيات لا حصر لها عن المواد التي يمكن أن يتحول إليها ، فأى شيء محتوى على جزء من أى شيء آخر ، وجميع الأشياء فيها أجزاء من كل شيء .

لأنه لا يمكن إرجاع الأشياء المركبة إلى عناصر بسيطة ، لأنه مهما بالغ المرء في تقسيم الأجسام ، فإنه التقسيم ينتهى دائماً إلى أقسام متجانسة مع الكل ، بل أنه إذا أمكن تصور أن يكون التقسيم إلى ما لا نهاية في السلم ، فإن ذلك لن يؤدي إلى إبادة الخصائص المعينة للجسم ، فكل جزئ - مهما دق أو صغر يحوى جميع الخصائص وكل الكيفيات الخاصة بمادته ، العظم من العظم ، واللحم من اللحم ، والسكر موجود في السكر ، ولا يمكن إخراج العظم واللحم والدم والشعر إلى عناصر محدودة ، بل الجزء شبيه بالكل ، فجزء العظام عظم ، وقطرة الدم - مهما دقت أو صغرت - فهي دم ، لأنه يستحيل أن يوجد الموجود من اللاوجود ، فالصغير مهما صغر لا ينقص في الكيف ، لأن الكيفيات لا تقطع ، ولما كانت هذه الأشياء كذلك فلا بد أن نفترض أنها تحتوى على أشياء كثيرة ، من كل الأنواع فيها المتحدة معها ، إنها بذور الأشياء كلها ، فيها كل خصائص الأشياء ، وأشكالها وألوانها ، ومزاقها ، ولا تزيد هذه البذور عن الأشياء ولا تنقص ، لأنه يستحيل أن تكون أكثر من الكل ، أو تقل عنه . فهي مساوية

لكل كما وكيفياً ، ولما كانت هذه البذور كذلك فإنه يستحيل أن تقوم بذاتها ، أو أن توجد منفصلة ، ولكنها يجب أن تكون — كما كانت دائماً — بجمعة ، فكل جسم نصيبه من هذه البذور ، وجميع الأشياء تحوى جميع بذورها ، سواء كبرت الأشياء أو صغرت ، فتقسم الجسم لا يفصل جسيماؤه أو بذوره عنه ، سواء كان هذا التقسيم فى الواقع أو فى التصور .

فالغذاء الذى نتناوله ، يحوى بذوراً من جميع ما يمكن أن يصير إليه ، وبذلك ينمى جميع أجزاء الجسم على السواء ، وبذلك يمكن أن تمتص المتضادات ، فالثلج أبيض لأن تلك هى الصفة الغالبة عليه ، ولكنه إلى جانب ذلك أسود لأنه يفقد بعض بياضه حينما يذوب ويستحيل إلى ماء ، وفى الثلج نسبة من بذور السواد أقل من البياض ، يمكن بها تعليل لاختلاف لون الثلج عن الماء ، وإذا كان كل جسم يوصف بالصفات الغالبة عليه ، فإنه أيضاً يحوى بذوراً من الجسم الذى يتحول إليه ، وبذلك يمكن تفسير التغير ، ولا يعنى ذلك أن الأجسام — مهما قسمت — أمكن رؤية بذورها ، فلا يرى الخبز والماء لأن فى اللحم والدم والمظام ، كما لا نرى هذه فى الخبز والماء لأن الحواس قاصرة عن إدراكها ، ولكن العقل يتصورها ، ولائها لا تذوق ولا تظهر إلا بعد تغذى الإنسان منها ، ونموه ، فليس الكون أن يوجد الوجود من اللاوجود ، ولا الفساد أن يفنى ما هو موجود ، ولكن الكون ظهور من كون ، والفساد كون بعد ظهور ، دون أن نغير فى الكيفية.

ويسمى أرسطو هذه البذور باسم « المتجانسات » ، *homoeomeries* ، أو متشابهة الأجزاء ، وليس هناك أدنى إشارة إلى هذا اللفظ فى النصوص التى بقيت من مؤلفه ، وليس هناك ما يدل على أن انكساغوراس قد استخدمه. وإنما نسبة

— ٤٠٠ —

إليه أرسطو وردده فهو أرسطس، والشرح المدرسيون، وإنما أطلقه أرسطو لمشابهة الجسيمات أو البذور للأجسام أو الأشياء، أو لتجانس الطبائع في الجزء والكل، ولا شك أن هناك فرقاً بين بذور أنكساغوراس وبين لفظ «المتجانسات»، الذي نسبته إليه أرسطو، إذ ليست البذور متجانسة ولكنها متباينة فيما تشتمل عليه من طبائع وكميات، كما أن أجزاء البذرة الواحدة ليست متشابهة، أو متجانسة لأن أنكساغوراس قد رفض فكرة العناصر البسيطة لدى أبازوقليس، فليست البذور عنده كبذور أبازوقليس — في حالة انفصال، ولكن كل بذرة تحتوي على جميع الكميات التي في الكل، وبذلك يكون الجزء مساوياً للكل كماً وكمية، فهو بذلك متجانس معه مشابه له.

ويبرر ديوت، تسمية أرسطو للبذور بالمتجانسات بأن هذه البذور — من وجهة نظر أرسطو — في وسط بين فكرة العناصر الأولية وبين المركبات، فليست جسيمات القباب عدة قلوب، ولا عناصر كالتراب والماء والنار والهواء، ولكن جسيمات القباب من اللحم، وأجزاء اللحم من اللحم، فتسمية أرسطو مقبولة من وجهة نظر مذهبه، هو في القوة والعقل، وفي الكون والفساد، وفي تفسير التغير، ولكن ليس هناك ما يبرر أن أنكساغوراس قد غير كل آرائه على هذا النحو، ولو كان أنكساغوراس قد عبر عن آرائه على هذا النحو، ولو كان أنكساغوراس قد استخدم لفظ المتجانسات *homoeomerias*، فإنه من أن «سيمبليكس» الذي أوردنا النصوص لم يذكر نصاً واحداً فيه هذا اللفظ.

٢ - العقل :

والبذور قديمة، إذا كانت الأشياء كلها معاً جسيمات لا أحداً لها، في خليط غير

متميز ، فلا خصائص تحدد كل جسم منها أو كيفيات تعين أى شيء فيها ، فالمزيج الأول من البذور مختلط كل الاختلاط لا يتميز فيه شيء ، فليس متحركاً بذاته ، لأن الجسم لا يتحرك من تلقاء نفسه ، فكان لابد من قوة تخرجه إلى الحالة التي عليها الموجودات ، فالتفسير الآلى للحركة غير مقنع ، كما أن علة الحركة لا تكون مصادفة أو إتفافاً ، لأن الاتفاق ليس إلا لفظاً نستر به عجزنا عن إكتشاف العلة ، كما أن الصدفة ليست إلا لفظاً أجوف لإخترعه الشعراء ، ولكن العقل علة ألطف الأشياء وأصفها ، بسيط مفارق للطبائع كلها ، إذ لو كان متزجاً بشيء آخر أياً كان لشابه سائر الأشياء ولما استطاع وهو يمزج أن بنفس القدرة التي يفعل بها وهو خالص مفارق ، عليم لكل شيء ، قادر على كل شيء متحرك بذاته .

ولما كانت لفكرة العقل — كلمة للحركة — أهمية خاصة في تاريخ الفلسفة ، كان لا بد أن ننقل نصه كاملاً : « كل الأشياء تشارك في جزء من كل شيء ، بينما العقل Nous لا نهائى ويحكم نفسه بنفسه مفارق لا يمزج بشيء ، ولكنه وحده قائم بذاته ، وكان متزجاً بغيره ، فإنه كان سيشارك في كل الأشياء ، ما دام مختلطاً بغيره ، لأنه في كل شيء يوجد جزء من كل شيء . كما سبق أن قلت ، وكانت الأشياء المختلطة به ستحول دونه ، فلا يسيطر على شيء بنفس التي له الآن وهو مفارق ذلك إنه ألطف الأشياء وأصفها ، عالم بكل شيء قادر على كل شيء ، مسيطر على كل الأشياء ، صغيرها وكبيرها ، وما لديه الحياة منها ، والعقل هو الذى لديه القدرة على إحداث الثورة ، الكلية ومن ثم كان بدء الحركة بدأت من نقطة صغيرة ولكن الثورة أو الحركة — امتدت إلى مساحة أكبر ، ولا زالت تمتد وكل الأشياء التي امتزجت وانفصلت وتميزت معروفة بالعقل ، والعقل نظام الأشياء

التي كانت والتي توجد الآن والتي سرف تكون، وكذلك هذه الثورة التي عنها تدور
النجوم والشمس والقمر والهواء والاثير المنفصلين عنها ، فهذه الثورة أحدثت
الانفصال فانفصل المتخلخل عن المتكاثف ، الحار عن البارد ، والنور عن الظلمة
والجاف عن الرطب ، وهناك أجزاء كثيرة في أشياء كثيرة ، ولكن لا ينفصل
شيء عن شيء أو يتميز تماماً إلا العقل ، العقل كله متشابه ، كبيره وصغيره ،
بينما لا شيء آخر يشبهه . أى شيء آخر ، ولكن كل واحد من الأشياء كان
وسيكون متشابهاً لتلك الأشياء التي تغلب عليه . ،

فالعقل عند أنكساغوراس بسيط ، بينما سائر الموجودات مركبة ، وهو
بسيط حتى يكون مساوياً لنفسه في جميع أجزاء الوجود مساواة من حيث
الكيف ، وإذا كانت بعض الكائنات تحوى من العقل أكثر مما تحويه كائنات أخرى،
فذلك تفاوت كمي فحسب ، والعقل مفارق حتى يكون نافذاً في جميع الأشياء
لا يحول امتزاجه دون تأثيره على السكون أو على الكائنات ، ثم يتصف العقل
بالملم لأنه منظم للكون يحدث الحركة الأولى في الوجود .

غير أنه بالرغم من أن أنكساغوراس قد قدم فكرة جديدة كل الجدة في
تاريخ الفلسفة فإنه لم يحسن إستخدام فكرته ، فليس هناك ما يدل على أنه قد
استخدم العقل في مرحلة تكوين العالم ، كما أنه لم يجعل هذا المبدأ الجديد حلة
غاية في العالم فيكون العقل سر النظام الدائم فيه ، والذي لا شك فيه أن
أنكساغوراس لم يجعل من العقل ذاتاً سامية لها وجودها المستقل عن العالم أو
بالأحرى ذاتاً إلهية ، فلا يبدو العقل لديه أكثر من نار هيراقليطس . أو المحبة
والكراهية لدى أناباذوقليس . وإن أضفى عليه من صفات السمو كالعطف والنعاء

والعلم والقدرة والبساطة والمفارقة . غير أن هذه الصفات في حاجة إلى ذات تتقدم بها . ذلك ما حدا سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى انتقاد فكرته بالرغم من إعجابهم بها ، فليست فكرة العقل لديه كالإله الذى ينزل عن طريق الآله *deus ex machina* في المسرحيات ، فحينما تبلغ الدراما عقبتها ولا يجد مخرجاً أو مؤلفها مخرجاً لها ليصل بالمسرحية إلى نهايتها يقحم فكرة الآله ، ليحل الإشكال .

ويقول أفلاطون على لسان سقراط في محاوره د فيدون ، : كان البحث (في مسائل الطبيعة) يصل إلى إحداث عمى تام لى لدرجة أنى كنت كنت أفقد معرفة هذه الأشياء التى كنت — من قبل — أتخيل معرفتها ، أى نعم ، وهناك مثلاً لذلك . . . العلة التى تجعل الإنسان يكبر ، كنت أتخيل من قبل أنه واضح لجميع الناس أن هذه العلة هى المأكـل والمشرب وتفسير ذلك :

هل ينتج من الاطعمة أن لحماً يضاف إلى اللحم ، وعظاماً إلى العظام ، وهل كل واحد من أجزاء الجسم الأخرى ينمو هكذا ، تبعاً لنفس قانون العنصر للنوعى ، ومن ثم تكون النتيجة تـمـدم في مجموع الجسم الحقيقى ، ومن القليل الكثير ، أى نعم ، وهذه الطريقة يصير الرجل الصغير كبيراً ؟ ... ثم يصبح سقراط آه .. قسماً بزيوس لى بعيد عن أن أتصور معرفة العلة ، ولكن ذات يوم سمعت من يقرأ فى كتاب لانيكساغوراس فيما قال وكان فيه هذا الكلام :

هـ إنه قطعاً العقل الذى نظم كل شئ . وأنه العلة لجميع الأشياء ؟ هذه الأفكار

ملائتى رضى ، فقد تخيلات إلى قسدا اكتشفت الإنسان الذى يستطيع أن يرشدنى إلى العلة التى يمكن لنفسى إدراكها ، العلة لكل ما هو كائن ... بأى حساسة أمسكه الكتاب وكنت أقرأه بأسرع ما أستطيع ...

لا والآن وداعا أيها العجيب ! .. لقد نأيت عنك ، فى الواقع كنت كلما أتقدم فى قرائتى أرى رجلا لا يفعل شيئاً بالعقل ، ولا ينسب إليه أى دور فى العمل الخاصة بنظام الأشياء ، بل على العكس يذكر فى هذا الخصوص من أفعال الهواء والأتير والماء ، وكثيراً من التفسيرات الأخرى المضطربة ، فكان حاله كما بدا لى - تشبه حال من قال : إن سقراط يصدر فى جميع أفعاله عن العقل ، وبعد أن يتقدم ليذكر أسباب كل واحد من أفعالي يعرضها هكذا : أولاً لماذا أنا جالس هكذا فى هذا المكان ؟ ذلك لأن جسمى مؤلف من عظام وعضلات ، وأن العظام صلبة ولها مفصلات تفصل بعضها عن البعض الآخر وتغلف العظام العضلات التى خاصيتها أن تنقبض وتنبسط ، ويكسو هذا اللحم الجلد الذى يحفظها كلها .. وهذا هو السبب الذى من أجله أجلس مطوياً هكذا فى هذا المكان .

وفى موضع آخر من نفس المحاوره سينتقد أفلاطون أنكساغوراس لأنه جعل العقل منظم الكل ، ولكنه لا يعنى بالأفراد .

أما أرسطو فينتقد أنكساغوراس فى كتابه "د ما بعد الطبيعة" ، بقوله :

فليس من الصواب إرجاع مثل هذه الآثار العظيمة للاتفاق والحظ ، حتى إذا جاوز رجل (يقصد أنكساغوراس) يقول إن فى الطبيعة — كما فى الحيوان — عقلا Nous هو علة النظام والترتيب الشامل ، فقد بدا كأنه الوحيد الذى احتفظ برشده إزاء هذين السابقين عليه .

ويستخدم أنكساغوراس العقل كأنه آلة خارج الآلة ، لتفسير علة الكون فى

١٠٥ -

هذا العالم ، وحين يهجز عن بيان علة أية ظاهرة تقع بالضرورة فإنه يبرز العقل على المسرح ، ولكنه يلاحظاً — في الأحوال الأخرى — إلى مهادى غير العقل يفسر بها حلة التنير .

ويشبه جوميرز مكانة العقل في فلسفة انكساغوراس بفكرة (الألوهية) في علم الفلك الحديث — إذ بينما يفسر علماء الفلك حركة الأفلاك بقوانين الحركة والجاذبية ، وهى قوانين علمية بحتة — فإنهم لا يستطيعون تفسير بداية حركة الأفلاك إلا بافتراض علة خارجية لا تخضع للقوانين العلمية .

وعلى أية حال ، فقد كانت فكرة انكساغوراس عن العقل أول محاولة جريئة انتقلت فيها الفلسفة من الآلية — في تفسير الحركة — إلى العلة الفاعلة المفارقة ، ومن المذهب الأحادى — في تفسير الوجود — إلى المذهب الثنائى ، كما أنه أثار انتباه أرسطو إلى فكرة العلة الغائية .

وإذا كانت ثنائية الوجود تكون بين المادة والروح ، فإن أنكساغوراس قد استخدم لفظ العقل بدلا من الروح ، لاهتمامه بالظواهر الفسيولوجية أكثر من الظواهر الكونية ، ولأن العقل — أو النفس — يدل على حركة الكائن الحى أكثر مما يدل عليه لفظ الروح .

٣- تكوين العالم

في البدء كانت جميع الأشياء معاً ، لانهائية لها في العدد والعصر ، كانت جسيمات لا حد لها في خليط غير متميز ، حيث لاختصاص أو كيفيات تميز شيئاً فيها ، ثم حرك العقل هذا المزيج في إحدى نقطة ، حركة صغيرة ، فامتدت الحركة واندفع في دوائر متعددة متتابعة ، حتى حمت لكل ، فأفصلت الأشياء نتيجة الحركة

الدائرية، إذ لا تشبه سرعتها سرعة أى شيء من الأشياء الموجودة الآن بين الناس، بل تفوقها مرات كثيرة .

أول ما انفصل الكثيف عن المتخلخل، والحرار عن البارد، والنور عن الظلمة، واليابس عن الرطب، واجتمع الكثيف والرطب والبارد والظلام فى المركز، بينما ذهب المتخلخل والحرار واليابس خارجا إلى أبعد جزء من الأثير .

المرحلة الثانية لإنفصال السحب والماء والأرض والأحجار عن الهواء، إذ انفصل الماء من السحب والتراب من الماء، وتجمع التراب وتجمد فكانت الأحجار بفعل البارد، واندفعت الحجارة بقوة خارج الماء، وهكذا انفصلت الأجرام السماوية عن المركز، إذ ليست هى إلا حجارة ملتزمة، أما الالتئام فيها فبسبب السرعة الفائقة للحركة الدائرية .

وهنا تبدو أصالة تفكير أنكساغوراس، ويبدو أنه توصل إلى هذا التفسير للأجرام السماوية بما كان من سقوط نيزك من السماء فى ايمسبوتامى سنة ٤٦٨ ق.م.

والأرض قرص مسطح معلقة فى الهواء، لأنه لا خلاء فيها، تماماً كما يظل البالون، معلقاً بحمله الهواء نتيجة الهواء المضغوط فيه .

وتستمد الأنهار مياهها من المياه الجوفية، لأن الأرض جسم أجوف، ويفيض النيل صيفاً بسبب سقوط الأمطار وذوبان الجليد على جبال الحبشة، ومن الغريب أن هيرودوت استنكر هذا القول من أنكساغوراس .

والشمس والقمر والنجوم تدور بفعل الحركة الدائرية للأثير، وهناك أجسام أخرى تدور — وإن كنا لانراها — وليست هذه الكواكب إلا أجساماً

٤٠٧ -

نارية ، ويستمد القمر ضوءه من الشمس ، والقمر جزء من الأرض ، انفصل عنها وفيه جبال وسهول ووديان ، كما أنه مسكون بالاحياء ، وخسوف القمر لأن الأرض تمحجب ضوء الشمس عنه . أو لمرور كواكب أخرى أمامه ، كما أن كسوف الشمس لأن القمر يحجبها عنا ، والنيازك والشهب أجسام قفزت من الكواكب بفعل الحركة السريعة لها ، والبرق والرعد نتيجة الحرارة في السحب ، وتهب الرياح نتيجة تداخل الهواء بفعل حرارة الشمس .

هذه تفسيرات أنكساغوراس ليكون وظواهره ، أصاب في كثير منها ، وإن أخطأ في كثير بعضها كمنصوره لحجم الشمس ، وفي وصفه للأرض أنها قرص مسطح ، ولكنه — على أية حال — كان أول من رفض تفسير الظواهر الكونية بالمعجزات أو الآلهة ، بل أحل التفسير العلمي القائم على التأمل العقلي حيناً وعلى الملاحظة البعثة حيناً آخر ، محل التفسير الغيبي القديم .

٤ - عالم الأحياء :

كل الأجسام فيها جسيمات من بعضها البعض فيا هذا العقل فانه مفارق ، غير أن العقل يشارك في بعض الكائنات ، ومشاركة العقل أو وجود النفس في هذه الكائنات ، هو سر الحياة فيها ، بل إن هذا هو ما يميز بين ما هو حي وما هو جماد ، والعقل واحد في هذه الكائنات جميعاً ، وإن كان ينفذ من ناحية التكيف ، وهذا هو سبب تفاوت الذكاء بين الكائنات الحية من نبات وحيوان وإنسان ، وتفاوت العقل فيها راجع الى تركيب بذية كل منها .

والنباتات كائنات حية لها عقل (أو نفس) ، ولكنها حيوانات مرتبطة بالأرض مشبهة فيها ، وهي حيوانات تنلذ وتنام . تنلذ بنموها ونضجها وتنام

- ٤٠ -

يسقط أوراقها في الخريف، هذا ما ينقله دبلونارك، عن أنكساغوراس، وقد كان الهواء يحوى بذور النباتات فسقطت على الأرض بفعل المطر .

والحيوانات - بدورها - لها عقل، صغيرها وكبيرها، ما يعيش منها في البر وما يعيش في الماء، والاسماك تنفس بالخياشيم، والإنسان أذكى الحيوانات، وأكثرها حكمة، ليس لأن لديه عقلاً أفضل، لأن العقل واحد لدى الكائنات الحية جميعاً، ولكن لأن له يدين، ويقتدأ أسطو هذه الفكرة لدى أنكساغوراس، لأن اليد آلة الإنسان، يستخدمها بعقله، غير أن دجورز، يرى أن رأى أنكساغوراس لا يفرق عن رأى القائل إن إمتياز الإنسان عن الحيوان لأنه حيوان صانع، وليس في ذلك إنكار لقيمة العقل لدى الإنسان .

٥ - نعرف الأشياء بأضدادها :

كان أباذوقليس يقول : إن الشبيه يدرك الشبيه، غير أن أنكساغوراس، خالفه مخالفة تامه، إذ الشبيه - لديه - لا يؤثر في الشبيه، أما المختلف فهو وحده الذى يحدث التأثير فيما يختلف عنه، فالإبصار يتم نتيجة لانعكاس صورة الجسم المرئى في حدة العين، ولكن لا تتم الرؤية إذا الجسم المرئى من نفس لون الحدة، ولذا تتعذر الرؤية ليلاً، حيث تكون الأجسام مظلمة تكون إنسان للعين، كذلك يتم اللمس والتذوق، فالإنسان لا يدرك الجسم الحار إذا كان في نفس حرارة اليد، ولكن إذا كان أقل حرارة من اليد شعر برودته، وإذا كان أعلى حرارة شعر بدفئته، نحن إذن نعرف الحار بالبارد، وكذلك العذب بالمالح، والحلو بالمر، كل ذلك لأنها تباين حواسنا، ومن ثم فالإدراك الحسى يبدأ بالحواس نفسها، كذلك يتم للشم والسمع، يرتبط الشم بالتنفس والسمع بالمخ، لأن العظام المحيطة به جوفاء يتردد فيها الصوت .

— ٤٠٩ —

وكل إحساس ينطوى على ألم ، إذ نشعر بالألم نتيجة الإفراط في الإحساس أو لإجهاد الحواس ، فالألوان البهجة والاصوات المزعجة تولد الألم ، وقوة الإحساس ترتبط بالعوضو الحساس ؛ فالعيون البهجة الصافية ، أقوى وأبعد نظراً ، وكذلك الآذان الكبيرة للحيوانات الضخمة تسمع الاصوات البعيدة ، بينما الآذان الصغيرة للحيوانات الدقيقة لا تدرك إلا ما كان قريباً .

ولكن الحواس قاصرة ، ومن ثم لا يمكن إدراك الحقيقة لها ، ولكن المعرفة العقلية هي وحدها التي يمكن الإعتماد عليها ، فالحواس مثلاً لا تدرك البذور في الاجسام ولا وجود جسيمات اللون الاسود في الثلج ، ولكنها تمكننا من ادراك الصفات الغالبة فقط في الاجسام .

تعقيب :-

قد تبدو نظريته في البذور وإتكار العناصر الأولية غير ذات موضوع بعد نظرية أبناذوقليس ، التي رد فيها المركبات إلى عناصر محدودة ، وذلك من وجهة نظر العلم الحديث ، ولكن الأمر ليس كذلك ، إنه آثار إشكالات في الفلسفة الطبيعية جدية بالإعتبار ، فضلاً عن أنه لم يخالف الروح العلمية في شيء ، بل يبدو أنه أقرب الطبيعيين ، إلى الروح العلمية البهجة ، سواء في المنهج أو في النتائج التي توصل إليها ، فضلاً عن أنه قدم فكرة العقل ليكون له دوره في السكون والحياة ، وذلك لأول مرة في تاريخ الفكر ، إنها فكرة جليلة كافية لأن نجعل له مكاناً خاصاً بين الفلاسفة الاولين ، فلقد كان لها أثرها البعيد في المدرسة السقراطية فيما بعد ، حقيقة أنه لم يستطع أن يحسن استخدام فكرته — حين تجاهلها كلمة

رعى الإنسان عن الحيوان — ولكنه مع ذلك رائد المذهب الشنائي في تفسير الوجود حين قدم الفعل كشيء مفارق للمهارة ، وعلة فاعلية للكون .

وقد يكون إستبعاده لآثر السحر والغميبات — في تفسير الظواهر الكونية — قد أثار عليه غضب أهل أرمينا ، ولكن قوماً آخرين قدروا نزعه العلية ، ولعل مكانته في تاريخ التفكير العلمى أسمى وأرفع .

المدرسة الذرية

لوقيوس مؤسس المدرسة ، قيل إنه من إيليا ، وقيل من أيديرا ، وقيل من ميلوس ، ولد سنة ٤٣٠ ق. م ، والآقوال متضاربة عن حياته ، بل إن أبيقور يذهب إلى إنكار وجوده ، غير أن أرسطو — ويتابعه ثيوفراستس — يعمده مؤسس المذهب ، ولكن المشكلة حول آرائه الخاصة أشد غموضاً ، وفورخو الفيلسوف يذكرون آراء المدرسة بحجة دون التمييز بين آراء لوقيوس وبين ما لتلميذه ديمقريطس .

ويبدو أن لوقيوس قد أقام في إيليا ، وأن لذلك صلة بالثورة التي قامت في ديليتوس ، عام ٤٥٠ — ٤٤٩ ق. م ، ويعد ثيوفراستس أحد أعضاء المدرسة الإيلية تلميذاً لزينون ، وقد كتب عنه يقول : « لوقيوس من إيليا أو ملطية (لأنه ينسب فيها كتب عنه إلى كليهما) ، كان قد اتصل بفيلسوف بارمنيدس غير أنه لم ينبج نفس النهج في تفسيره للأشياء ، كما فعل بارمنيدس وأكسائوفان ، بل لقد ذهب إلى العكس — فيما يبدو — لقد جعلها الشكل واحداً لا متحركاً ، غير مخلوق متناهياً ، ولم يسمها لاحد أن يبحث فيما ليس بوجود ، أما هو فقد قال بمناصر لا عدد لها ، دائمة الحركة سماها ذرات وجعل اشكالاً لا متناهية في العدد ، لأنه

ليس هناك سبب يحملها من هذا الشكل أو من ذاك ، ولأنه رأى أن هناك ضرورة وتغيراً — في الأشياء — دائمين ، دبل ذهب إلى أبعد من ذلك ، فقال إن الوجود ليس واقعاً أكثر من اللا وجود ، وكلاهما علتان للأشياء التي تظهر إلى الوجود ، ذلك أنه قرر أن جوهر الذرات محكم ، وملاء سماه الوجود ، بينما هي تتحرك في خلاه سماه اللا وجود ، وأكد أنه حقيقة واقعة كالوجود سواء بسواء .

هذا نص يشير إلى أن لوقيوس لم ينكر اللا وجود والخلاء والحركة ، بخلافه في ذلك بارمنيدس ؛ وهذه الآراء متضمنة في فلسفة ديمقريطس ، بحيث يشعر أن امرأ ما للاستاذ . وما للتلميذ ، وفرائد ، يذكر أن شخصية التلميذ قد أخذت الاستاذ ، فيما يعرفه منسوباً إلى المدرسة الذرية ، ثم يعرض للمذهب منسوباً إلى لوقيوس بوصفه المؤسس ، ويذهب كل من زيلر وجونبرز إلى نفس الرأي ، وأن كالا ينسبها لديمقريطس ، بوصفه ممثلاً للمدرسة ، ولا شك أنه إذا كان التمييز بين آراء كل منهما متعسراً ، في زمن قريب من زمنها ، حيث يذكر أرسطو آراءهما معاً ، فإن كل محاولة للتعرف على رأي كل منهما منفصلاً ، تبدو غير ممكنة ، ذلك أنه عقب وفاة ديمقريطس جمع التلاميذ كتابات الاستاذين معاً في مجموعة واحدة كانت تؤلف موسوعة كبرى في أسلوب تعليمي ، تناولت مختلف العلوم والفنون ؛ كالطبيعة ، والنبات ، والحيوان ، والطب ، والرياضيات ، والفلك والموسيقى ، والجغرافيا ، والأخلاق ولم يبق سوى شذرات متفرقة .

ديمقريطس

ولد في أبديرا من أعمال تراقية ، وكانت مدينة غنية مزدهرة إذ بناها فريق من الإيونيين بالقرب من مناجم ذهب ؛ وكان ميلاده سنة ٤٦٠ ق. م. وكان

كثير الاسفار اذ ذكر عن نفسه ، أن أحدا من أهل زمانه لم يقم بمثل ما قام به من رحلات ، ولم ير مثل ما رأى من بلدان ؛ ولم يستمع إليه من أقوال العلماء ولم يتفوق عليه في علم الهندسة حتى ولا المهندسون المصريون ، فقد زار مصر وبابل وبلاد الفرس فاستوعب كل المعارف والعلوم المعروفة في زمنه ؛ وهو في هذا بشأن ارسطو ، إذ كرس حياته للبحث والدراسة وكان يرى أن اكتشاف علة لظاهرة كسب أكبر من أن ينال تاج ملك الفرس .

وملك الفرس قد احتل مدينته سنة ٤٨٠ ق . م . كما يذكر هيردوت وقد احتفظت المدينة بعلاقات مع الشرق واتصلت بالثقافتين البابلية والفارسية ، ويقال ان أصول الفلسفة الذرية مستمدة من الهند وانتقلت إلى الغرب عن طريق الفرس ، وإن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت فيها بعد هذا المذهب الذري الذي جاء إلى اليونان من الهند ، غير أن الافكار الواردة في المذهب ليست خارجة عن الاطار العام للفلسفة اليونانية ، كما سيتضح فيما بعد .

وقد ظل ديمقريطس يعلم ويؤلف في موطنه عن رحلاته الطويلة ، وكان يؤثر الإبتعاد في الحياة العامة ، وقد عاش ساخراً من تعلق الناس بشهوات الدنيا ، وقد سمي من أجل ذلك « الضاحك » ، حتى مات سنة ٣٧٠ ق . م .

وقد خلف ديمقريطس موسوعة كبرى ، تدل على مقدرة فائقة في تبسيط الآراء ، وقد رتبها مصنفاً مكتبة مدرسة الاسكندرية في رباعيات ، أى في رسائل من أربعة كتب ، حسب الموضوع الذي تبحثه ، وأهم كتبه « نظام العالم الصغير » ،
Mikros Diaksmos .

في المصريح :

يصف جونبرز المدرسة الذرية بقوله : « إنها الثرة الناضجة لشجرة المدرسة

الإيونية القديمة في تفسير المادة ، فالأصول الإيونية في المدرسة الذرية واضحة ، ذلك أن المذهب الذري يفسر الوجود على أسس طبيعية لا ميتافيزيقية ، كتنجس الإيليين ، فضلا عن التفسير الآلى للحركة كتفسير الإيانيين .

والمدرسة الذرية ذات نزعة فيثاغورية ، ذلك أن الذرات — عندم — أعداد ، أو مركبة من أعداد ، وهى — وإن كانت أعداداً أو أشكالاً — فإنها تختلف عن الأعداد في أنها طبيعة مادية وليست رياضية ، يقول أرسطو — في كتابه السماء (٣ ، ٤ ، ٣ ، ١٣) : د جعل لوفيبوس وديمقريطس وكذلك الفيثاغوريون من جميع الأشياء أعداداً ، وأن الأشياء تنشأ من الأعداد ، والمدرسة الذرية — بعد ذلك — تحيل الاختلافات السكيفية بين الموجودات إلى اختلافات كمية في الشكل أو في الوضع أو الترتيب ، فالذرات وإن كانت مادية إلا أن فيها من خصائص الأشكال الرياضية أكثر من خصائص المواد الطبيعية ، وهى فضلاً عن ذلك يمكن تصور قيمتها رياضياً إلى ما لا نهاية ، وإن تعذر ذلك طبيعياً .

أما الإيليون فقد أثاروا الإشكالات ، وحددوا مجال البحث بمحجمهم القوية في إنكار الحركة والكثرة ، يقول جومبرز : إن الرجل الذى أنكر على الطبيعة كل تغيراتها وكل حركاتها وعملياتها ، وبذلك حرم البحث الطبيعى من مكوناته الرئيسية إذ به يصبح حسباً لتقدم البحث الطبيعى ، ولقد تفاوت رأى مؤرخى في الأثر الإيلى في المدرسة الذرية ، بعضهم يرى أن القول بالذرة جاء نتيجة التأثير بالفلسفة الإيلى خاصة ، فلوقيوس وديمقريطس قد أضفيا على الذرة خصائص الواحد البارمنيدى ، كالماء وإستحالة للقسمة الطبيعية في داخلها ، إلى هذا رأى يذهب أرسطو قديماً ، وبرنت في العصر الحديث ويرى ثيوفراستس أن

ديمقريطس قد انحراف عن بارمنيدس حين أثبت فكرة اللا وجود أو الخلاء لفكرة لازمة للتغير ، وكون الأشياء وفسادها وحركتها وكثرتها ، أما جومبرز فيرى اتفاق الإيليين والذريين في المقدمة الكبرى ثم لاختلافهم في النتائج ، ويصوغ وجهة نظر كل في قياس على النحو الآتي : —

الذريون : بدون الخلاء لا حركة وتوجد حركة .	الإيليون : بدون الخلاء لا حركة ولا خلاء .
∴ يوجد خلاء .	∴ لا حركة .

ولست المدرسة الذرية بعد ذلك بعيدة الصلة عن فلسفة كل ، من أبازوفليس وأنكساغوراس ، إنما تبدو وسطاً بين المذهب الواحدى لدى بارمنيدس وبين مذهب الكثرة لدى أبازوفليس وأنكساغوراس .

هذه النزعة التليفية بين المذاهب السابقة يعرضها جومبرز عرضاً مبسطاً مبيناً مكانة المدرسة الذرية في الفكر البوناني القديم . موضحاً لزوم المذهب عن كل المذاهب السابقة ، فالمدرسة الذرية تطور كامل العلم الإيوني فيما يختص بالنظرية العامة للكون ، هذا إلى أن أفكار التخلخل والتكاثف لدى أنكساجوراس تستلزم حتى التفكير في ذرات تقترب فيكون التكاثف وتباعداً فيكون التخلخل ، أما مبدأ جذب الشبيه للشبيه لدى هيرقليطس فقد صاغه ديمقريطس في صيغة أخرى تسمح بأجتماع الذرات ذات الشكل الواحد والحجم الواحد لتتكون مادة متجانسة ، وكانت نظرية أنكساغورس ، مع عمقها ينقصها بساطة النظرية الذرية لترد تلك الجسيمات اللامتناهية كيفاً إلى ذرات متجانسة ولصاغ قوانين الطبيعة صياغة رياضية متأثرة بالنزعة الفيثاغورية من ناحية وليكون المذهب الذرى البذرة

الأولى للطبيعة الرياضية الحديثة لدى ديكارت وجاليليو الذى يقول: لسنا فى حاجة إلى أكثر من معرفة الاشكال والكميات والحركات... انفسر الذوق والشم والصوت .

أما المدرسة الإبلية فقد فرضت نفسها على الفكر اليونانى بعدها ، إذ مع اعتراف كل من لوقيبوس وديمقريطس بالخلاء والحركة . فقد سلما بأعلاء فى المادة ، أو بمعنى آخر لقد سلمت المدرسة الذرية بالوحدة لدى بارمينيدس . ولكنها ليست وحدة أحادية ، وإنما وحدة الذرات أو وحدة المكثرة ، فى مقابل وتعدد المكثرة ، لدى انكساغوراس .

المذهب :

١ — الذرات :

إلى جانب تلك النزعة التلقيفية فى المذهب ، والنتائج التى استخلصها كل من لوقيبوس وديمقريطس من المذاهب السابقة ، فإن الملاحظة والتجربة قد دلتهما على القول بالذرات ، إن الملاحظة تدل على وجود جزئيات مادية متناهية فى الدقة تشهدا فى ذرات الغبار الذى يضطرب فى أشعة الشمس لا سيما عندما ينفذ الشعاع إلى مكان مظلم ، كذلك دلت التجربة على ذوبان الذرات الملونة فى الماء ، وفى تلك الذرات التى ندرکہا بالشم حينما تتسرب الروائح العطرية فى الهواء — مع تناقصها فى القارورة ، وقد دلت التجربة أيضا على تسرب الزيت أو الماء من الأجر أو الخشب ، وأن الضوء ينفذ من الأجسام الشفافة كما تخترق الحرارة جميع الأجسام تقريبا ، فبدالهما أن فى كل جسم مساما خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها ، واستخلصا من ذلك كله وجود الذرات والخلاء فيما بينها .

وكما ألزمتها التجربة القول بالذرات فقد ألزمتها المنطق مثل ذلك ، فإذا كان الوجود ملاء ، وكانت الحركة بمنزلة بدون خلاء فضلاً عن استحالة انكار الكثرة فقد لزم إذن تقسيم الوجود المتجانس عند الإيليين إلى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المنقسمة غير المحسوسة لتناهيها في الصغر .

والذرات كثيرة كثرة لا حصر لها ، وصغيرة صغيرة بحيث لا يمكن إدراكها وهي متحركة حركة قديمة أزلية وحركتها ذاتية ، وهي غير قابلة للقسمة في الواقع وإن أمكن رياضياً — أو كما يتصور الوهم — قسمتها إلى ما لا نهاية ، ولكنها في ذاتها ملاء غير منقسم أو أجزاء لا تتجزأ ، وهي متشابهة الطبيعة تمام التشابه ، وإن كانت مجردة من الكيفيات فليست هي حارة أو باردة ، رطبة أو يابسة ، سوداء أو بيضاء غير أن الذرات تتمايز فيما بينها بثلاث صفات كلها لازمة عن الامتداد من حيث أنها تشغل حيزاً من المكان وهي : الشكل — المقدار — الوضع ، وكل اختلاف بين الأجسام راجع إلى اختلاف الذرات شكلاً أو ترتيباً أو عدداً ، أما من ناحية الشكل فرعاً لا تكاد ذرة تشبه ذرة أخرى ، إذ بينها الأملس والخشن والمستدير والمنحني والمجوف والمحدب إلى غير ذلك ، كما تختلف هذه باختلاف الذرات ، ثم يكون الاختلاف بين الموجودات كذلك باختلاف الذرات ترتيباً ومصفاً فيما بينها ، الترتيب مثل AN ، NA والوضع مثل H و H⁺ و Z و N ، كما تختلف التراجيديا والكوميديا اختلافاً بيناً في معاني كل منها مع أنهما يتألفان من نفس الحروف كذلك الموجودات تقباين مع تركيبها من ذرات متجانسة بحيث يمكن أن تعد بمجرد صور وأشكال ، والأصل الفيشاغورى هنا واضح .

٢- وزه الذرات :

هل الذرات وزن ؟

قال أبيقور إن الذرات ثقيلة ، فهو نسط في الخلاء اللانهائي ، غير أن هذه الفكرة إضافة من أبيقور ، إذ أن ديمقريطس لم ينسب إلى الذرات — من الصفات إلا الحجم والشكل .

ويبدو أن أبيقور اضطر إلى ذلك للدفاع عن المذهب الذري بعد انتقاد أرسطو لديمقريطس لإستبعاده الثقل عن الذرات ، وفكرة الثقل ليست مستبعدة تماماً عن الذرات ، ولكنها ليست من الكيفيات الأولية كالشكل والحجم ، ولكنها صفة لازمة مرتبة على الحجم ، وقد ذهب ديمقريطس إلى أن الذرات الصغيرة تتطير إلى الخارج ، بينما الذرات الكبيرة تميل إلى المركز . وهكذا يتصل وزن الذرة بحجمها وسرعتها ، فيلها إلى أسفل بسبب كبر حجمها بما قد يفهم أن ذلك لثقلها ، والدفاع الذرات الصغيرة إلى الخارج يحجمها تكتسب صفة النارية من الفضاء الخارجى .

وهنا ينتقد أرسطو ديمقريطس ، إذ لو كان الأمر كذلك لوجب أن يضيف للكيف المضاد ، وهو البارد ، إلى ذرة من شكل آخر ، يقول أرسطو : « فإذا كان الحار والبارد من الصفات التى تضاف إلى ما لا يتجرأ (الذرات) فن التناقض ألا يكون لها صفات الثقل والخفة والصلابة والليونة ، فأضاف أبيقور الثقل — صراحة — إلى الذرات ، فالثقل تنجبه إلى أسفل والخفيفة إلى أعلى ، وفسر بذلك علة الحركة في الخلاء .

ولتوضيح فكره الثقل وإضافتها إلى الذرة وإخلاف مؤرخى الفلسفة في موقف ديمقريطس منها ، عرض برنت لتاريخ هذه المعركة في الفلسفة اليونانية ، فالإونان م ٢٧ — ديمقريطس

الذى أعلن انبازوقايطس انه مادة جسمية واستند إلى فكرة الهواء المضغوط في
دقبة ، أو دبالوز ، ومقاومته للضغط الخارجى ، أما لوقيينوس فقد أعلن أن
الخلاء ليس عدما هذا لأن ما ليس له وجود كجسم فإنه يعبر عن حقيقة على
نحو من الانماء ، والخلاء يعبر عن حقيقة كالجسم سواء بسواء .

والخلاء ضرورى لتفسير الحركة والكثرة والملاحظة المادية تدل على ذلك :

إن الوعاء الملىء بالرماد يمكن أن يسع مثله ماء ، ولا يفسر ذلك إلا بوجود
الخلاء بين ذرات الرماد ، ولو كان الموجود الماء يسمح بوجود شيء آخر
معه لأمكن لجسمين في نفس الحجم ان يوجد فى فراغ واحد يمكن أن يشغله
ويملأه أحدهما فقط ، وإن يصبح هناك نهاية لعدد الأجسام التى يمكن أن تحمل
في نفس المكان وبذلك يمكن لأصغرهما أن يحوى أكبرهما .

وثانيا إن سهما يخترق الهواء ويتوقف إذا اصطدم بصخرة لا يمكن تفسيره
إلا بوجود الخلاء بين ذرات الهواء وتماسك ذرات الصخر .

المادة إذن ليست صلدة على نحو ما يبدو للحواس ولكن بين ذراتها ثغرات
وبذلك يمكن تفسير الحركة ، ولا يعنى ديقريطس بالحركة إلا تلك التى تكون
من الموجود إلى الوجود ، لأن الكون والفساد متعذران ، فالمادة لا تنفى
ولا تستحدث ولكن التغير الكمي يمكن بقدر ما بين الذرات من ثغرات ولكن
الذرات تبدو ممتدة فى المكان لأن دقة الثغرات تجعلها غير مرئية وتجمع الذرات
المتباينة شكلاً وحجماً فى أوضاع مختلفة هو الذى يفسر اختلاف خصائص
الأجسام المركبة . وإذا كانت الذرات ملاء لأنها امتداد غير منقسم ، فإن الثغرات
خلاء ، وليس الخلاء عدما ولكن لا وجود يفترق عن الوجود بخلوه من المادة
والمقاومة ، فالملاء والخلاء علان ماديتان لتفسير الحركة والكثرة ، إذ لولا

الخلاء لما تمايزت الجواهر ولما كانت للكثرة ولا ممتنع الحركة ، ولكن التسليم بوجود الحركة ، والكثرة تقتضى حتما القول بالخلاء ، واعتباره مبدأ حقيقيا إلى جانب الملاء .

٤ - نشأة العالم :

في البدء كان الخلاء العظيم وكان خارجه كشلة من الذرات ، ثم اندفعت الذرات إلى الخلاء ، هذا هو رأى لوقيبوس ، أما ديمقريطس فلا يفصل بين الذرات والخلاء إذ كانت للذرات منتشرة في الخلاء تموج منه وتضطرب ، بفعل الحركة الأزلية ، وكانت حركتها في جميع الاتجاهات الممكنة حيث تتصادم دون توقف ، ولكن الحركة الدائرية قد جعلت الذرات الأكبر حجما تتجمع في المراكز بينما الأدق تندفع إلى الخارج ، ويرى جوهرز أن هذا يخالف قوانين الطبيعة في حالة القوة المركزية الطاردة حيث الأكبر حجما والأثقل هو الذى يندفع إلى الألفى ، ويتساءل برنت عما إذا كان لوقيبوس جاهلا بهذه الحقيقة التي كان يعرفها كل من أبذاذوفليس وأيكساغوراس ، ويرى أرسطو أن كل أولئك الذين جعلوا الأرض في المركز بوصفها الأثقل قد توصلوا إلى ذلك من ملاحظتهم لحركة دوامة الرياح أو المياه ، ومن ثم يرى جوهرز أن نظرية لوقيبوس في ذلك ليست إلا تعميما خاطئا لهذه الملاحظة أما برنت فلا يرى في ذلك خطأ على الإطلاق لأن الأجسام الأكبر أكثر قدرة على مقاومة هذه الحركة المتصلة ، ومن ثم تميل إلى المركز حيث الحركة أقل بينما تقهر الأجسام الأصغر على الاندفاع إلى الخارج ، وهذا يفسر قول لوقيبوس أنه كلما كان الجسم أقرب إلى المركز كانت حركته أبطأ ، فلا مبرر للاستناد إلى قوانين الحركة المركزية للطاردة .

ولما تجمعتم الذرات الأكبر حجما في المركز بينما اندفعت الأدق إلى الخارج

أقربت، الذرات ذات الطبيعة الواحدة - أي المتشابهة - مجماً وشكلاً - وبينما كانت الحركات في البدء في جميع الاتجاهات دون اتجاه محدد ، فإنها الآن قد تراجعت فقدت حرية التحرك ثم تشابهت الذرات المتشابهة بفعل قانون الشبيه يجذب الشبيه ، وكافقت الذرات في المراكز فتكون جسم مبسوط هو الأرض في حين أن الذرات الأصغر التي اندفعت إلى الخارج قد كوّنت «هبة ذرية رقيقة» من الذرات المستديرة أصبح كغشاء يغطي الدواة بأكملها فتكونت السماء .

وقد تكون نتيجة لذلك كله أكوان لا نهاية لها بعضها له شمس وأقمار وبعضها لا شمس فيه ولا أقمار ، وبعضها لا يزال في دور التكوين وبعضها في دور الإحلال ، بعضها تدب فيه الحياة والاحياء وبعضها لا حياة فيها .

٥ - النفس :-

ظهرت الحياة عفوا دون قصد أو شاية أو خلق ، ولكن بفعل التولد الذاتي بتولدها اتفاتها من الطين أو من مواد أخرى في درجة حرارة مناسبة ، تستوى في ذلك الديدان والحشرات التي تتولد في المواد العفنة مع الإنسان ،

والنفس سر حياة الإنسان ، وهي مادية مؤلفة من أدق الذرات وأمرعها حركة ، فذرات النفس لطيفة مستديرة نارية ، وهذه الذرات منتشرة في الهواء تندفع إلى الأجسام بالتنفس فتصير في البدن كله ، وتتجدد بالتنفس في كل آن ، وما دام التنفس دامت الحياة ، فإذا فقد بعض الذرات كان النوم أو الإغماء فإن فقدما كلها كان الموت حيث تنبذ الذرات في الهواء فلا خلود للنفس ومع أن النفس واحدة ومع أن الذرات منتشرة في البدن بأكمله فإنها تكون في مراكز الاحساس والفكر أكثر عددا كأعضاء الحواس والمخ والقلب .

ويفسر ديمقريطس الادراك الحى ببخار لطيف يتخلل من الاجسام فى كل وقت حيث تحتفظ ذرات البخار بخصائص الجسم المبتلة منه ، فهى صور وأشباه تفعل فى الهواء المتوسط بين الموضوع المحسوس وبين العضو الحاس بفعل الخاتم أو الطابع فى الشمع وتغفل الذرات فى مصام الحواس فتدرك حيث الشبيه يدرك الشبيه ، ولا يفرق ديمقريطس بين الاحساس والتفكير حيث تملى عليه هذه النظرة المادية أن يفسر التفكير بأنه للحركة الداخلية التى تحدثها الاحساسات فى المخ أو هو الصورة المحسوسة ملطفة بالاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة غير أن المعرفة الحسية قاصرة ، أما المعرفة الصحيحة فهى معرفة الذرات والفناء لأنها حقيقة الوجود .

ويوجه ديمقريطس عناية خاصة لدراسة الإنسان ، فالضرورة التى أدت إلى وجوده قد أدت كذلك إلى تقدمه حيث تبدو الحاجة كينبوع الحضارة الانسانية ، فالحاجة قد دفعته إلى التعاون مع بنى جنسه لصراع الحيوانات المفترسة ، ولقد تقدم الانسان وتميز عن الحيوان بفضل معرفة النار ، وقد دفعته الحاجة إلى التفاهم مع بنى جنسه إلى ابتكار اللغة ثم إلى اختراع الآلات حيث أمدته أشكال الحيوانات بنماذج لها ، فقد عرف صناعة النسيج من بيت المنسكوت ، فصناعة السفن من السمك ، والبناء من النحل والنمل والفناء من الطير .

والآلهة كنفوس البشر من ذرات نارية غير أنها أدق والطف ومن ثم فهى أحكم وأقدر وأطول عمرا ولكنها لا تتخذ ، فالآلهة أجسام مادية وإن كانت لطيفة وهى تترامى للناسى ولا سيما فى الأحلام ، وهى كذلك مرئية للحيوانات ولذا كانت الحيوانات مدركة للآلوهية .

٦ - الملهم :

من الصعب أن نعرف مذهبه كاملا فى الاخلاق ، والافكار الاخلاقية التى كان

أول من قال بها ، ذلك أن آراءه لم تصل إلينا في مذهب مفصل ولكن في صورة حكم وأمثال ، فضلا عن أن أرسطو لم يمر آراءه الخلقية كبير اهتمام بل جعل سقراط أول فيلسوف الاخلاق ، مع أن ديمقريطس كان له كتاب كامل في الاخلاق اسمه ، الابتهاج ، ذكر وسنكا ، و د باوتارك ، نصوصا فيه .

فالإنسان — عند ديمقريطس — يبحث عن السعادة ، ولكن في أغلب الأحيان لا يلفها لأنه يجهل الطريق إليها ، فالجهل بما هو أفضل سبب الفشل ، وفي هذا يبدو اتفاق أقواله مع سقراط ، ويلوم الناس الحظ في حالة الفشل ولكنها خيالات يبررون بها جهلهم ، والمبدأ الذي يجب أن نسترشد به هو الإِسْجَام والتوافق — والامر الفيثاغورى هنا واضح — فإن طبقنا ذلك على القدرات أمكننا الحصول على الراحة : راحة الجسم التي هي الصحة ، وراحة الروح التي هي الابتهاج .

واللذة والالم يحددان السعادة ، غير أن ديمقريطس ليس من أصحاب مبدأ اللذة ، لأن السعادة لا تكمن في اللذات الخارجية ، إذ ليست السعادة في إمتلاك قطع أو ذهب ، ولكن الروح هي مقر السعادة ، فليست لذات الحس هي اللذات الحقيقية تماما كما أن المعرفة الحسية ليست هي المعرفة الحقة ، فالخير والحق سواء ولكن نزعات الناس من أجل الخير ، والسعادة تختلف ، فليست لذات الحس السعادة لأنها قصيرة الامد لا تملأ الحياء فضلا عن أنها سرعان ما تنقلب إلى الضد ، ونستطيع أن نكون على يقين أننا سعداء وأن لذتنا قد فافت آلامنا إذا لم نوسع وراء اللذة الجسمية في كل فعل خلقى إذ اللذات الروحية أسمى لأن من تميزها فقد تخير ما هو إلهي بينها من تخير لذات الجسد فقد تخير ما هو بشري ، وليس هناك من شيء أولى باجتنابه من فعل ينجعل الإنسان فيه من نفسه .

غاية الإنسان إذن هي السعادة أى الابتهاج إذ ليس أفضل لديه من أن يقضى

- ٤٢٤ -

حياته مستمتعا بأكبر قدر من الإبتهاج وأقل قدر من المتاعب ، ولا يتسنى ذلك إلا باستمداداً - داخلي - يمكن أن نسميه تفاؤلاً إرادياً إختيارياً ، هذا التفاؤل يجعلنا دائماً مبتهمين مهما تجهمت الأمور واشتدت النوازل ، ويجعلنا متحررين من الخوف ؛ خوف الظواهر الطبيعية كالرعد والبرق وخوف الآلهة التي لا تضر ولا تنفع ، وخوف الموت والتعلق بالحياة الذي يجعل شيخوخة الإنسان كلها شقاء وآلام ، فحرره من هذا الخوف وتغلبه على أهوائه شجاعة أسمى من النصر على أعدائه .

هذه بحمل فلسفة ديمقريطس الاخلاقية ، هي في بعض أجزائها مشابهة لاقوال سقراط وفي كثير منها الأصول الأولى لفلسفة أبيقور الذي تأثر به في الطبيعة والاعلاق .

تعقيب :-

معنى ديمقريطس بالمذهب الآلى إلى نهايته فاستبعد الغاية والعلة الفاعلية واستند إلى الضرورة والاتفاق في تفسير حركة الذرات وتجمعها وتشكل الاجسام ، ولم يقل بمبدأ مفارق لتفسير نشأة الكون وحركته كما فعل أنكساغوراس ، كذلك مذهبه مادي بحث لم يستثن في ذلك النفس الإنسانية ولا الآلهة إذ السكل عنده مركب من ذرات .

ولقد قدر المدرسة الذرية أن تبقى بعد ديمقريطس حتى زمن أبيقور ، وظهر في المدرسة كثير من التلاميذ من أشهرهم ينساس وميتروودورس وديوجينيس ثم أنكسارخوس الذي كان معاصراً للاسكندر الأكبر مصاحباً له ، ومع ذلك لم يقدر للمدرسة أن تنال من الشهرة ما يراه المعاصرون أنها تستحق من أجل قولها بالذرة ، ذلك أن الفكر اليوناني كان على وشك الانحراط في طريق مختلف تماماً حيث المدرسة السقراطية ذات الاتجاه غير المادي ، بل لقد قدر لنظرية أنبادوقليس

في العناصر الأربعة أن تنال من الإهتمام في المصور الوسطى أكثر من النظرية الذرية ، ومع إختلاف المفهوم الحديث للذرة عما كان يعنيه كل من لوقيبوس وديمقريطس فإن تفكيرهم للتأمل المستند إلى بعض الملاحظات العادية هو الصورة الفجة للنظرية الذرية الحديثة .

وليس عبقرية لوقيبوس في القول بالذرة فقط ، بل في رد الصفات السكيفية إلى تفسيرات كمية ، فليست الحرارة أو اللون أو المذاق حقائق موضوعية إذ لو كانت كذلك لما إختلفت بإختلاف الناس ، ولكن هذه الخصائص نغم في ضوء شكل الذرات وترتيبها وعددها وبذلك وضع لوقيبوس وديمقريطس النواة الأولى للطبيعة الرياضية التي ترد السكيف إلى الحكم دون إنكار لعمليات الطبيعة .

وفي المذهب أصالة حين يفرق بين السكيفيات الأولية والسكيفيات الثانوية للمادة فحين يمين بين الإمتداد والشكل وبين اللون والطعم وهي فكرة سبقت بها المدرسة الذرية جون لوك بزمن طويل .

وبالرغم من أن ديمقريطس قد أثبت قصور المعرفة الحسية واعتبرها نسبية فإن هذا لا يدرجه في مصاف الشكك أو السوفسطائيين ، ومع ذلك فإن المدرسة قد خرجت فيما بعد تلاميذ أصبحوا من الشكك وعلى رأسهم بيرو كما كان للمذهب أبلغ الأثر في آراء أبيقور في كل من الطبيعة والأخلاق .

وبالرغم من أن أرسطو قد انتقد فكرة ضرورة الخلاء لإثبات الحركة فإنه قد تأثر بها في نظريته في تجوهر الأجسام الطبيعية إذ أصبح العدم ، مبدأ ضروريا إلى جانب الهوى والصورة لإمكان تفسير النغير .

والفكرة الشائعة أن التفكير المادى في الطبيعة والسكون يلزم عنه أخلاق مادية قد خطمها ديمقريطس بآرائه المبتكرة في الأخلاق التي نجد شبيها لها لدى سقراط فيلسوف الأخلاق .

إذا انتقلنا مع مؤرخى الفلسفة الاسلامية إلى المسرح اليونانى ، حين ظهرت الفلسفة . نجد هؤلاء المؤرخين يعرفون - عن طريق التراجم التى وصلتهم - صورتين لفلسفة اليونان ، صورة صحيحة ، وصورة مشوهة ، ولكنهم اختاروا دائماً الصورة المشوهة ، أو بمعنى أدق تعلت لإليهم صورتان صورة واضحة لفيلسوف ، وصورة مختلطة ، لوها السوريان من قبل ، فاختاروا الصورة الثانية ، كان فى الصورة المختلطة مجال لتفسير وعناصر دينية أضفها المزاج السورى ، أو المزاج الأفلاطونى الحديث المتأخر فإذا ذهبنا مع الاسلاميين إلى بدء الفلسفة اليونانية — وهم يبدأون ، كما نبدأ نحن ، تاريخ اليونان الفلسفى بالطبيعيين — نراهم قد ذكروا أن كلام هؤلاء الطبيعيين فى الفلسفة يدور على الكائنات كيف هى ، وفى الابتداء ثم عن المبادئ وكم هى وتكون العالم ، وماهية البارى (الله) — ونوع حركته أو سكونه ، وهذا صحيح إلى حد كبير ولكنهم أضفوا ، تحت تأثير مزاجهم الدين الاسلامى ، أنهم تكلبوا أيضاً فى وحدانية الله . فهل يتصور الاسلاميون أحادية المادة عند الايونيين كأنها وحدانية الله ؟

المدرسة الطبيعية :

طاليس

عرف المسلمون فلاسفة المدرسة الايونية وتكلموا عن كل واحدة منهم وسجد فى تصويرهم لفلسفة كل منهم كما قلت من قبل صورة مشوهة وصورة حقيقية .

أما عن طاليس فقد عرفوا أنه أول فلاسفة أيونيا وهو أول من تفلسف فى المألوية وأنه أول من حاول أن يفسر أصل الوجود من أين جاء — وإذا جاء

لما جاء — وإذا انقلب إلى أين يكون انقلابه ، عرفوا عن كتاب تاريخ الفلاسفة
لفرموزيوس ، الذى نقل أجزاء منه إلى العربية ، أن أول الفلاسفة السبعة ثمانت
بن مالس الامليس .

ثم انتقلت إليهم فكرته الرئيسية : إن المبدع الأول هو الماء ، وأن الماء قابل
لكل صورة ، ومنه ابتدعت الجواهر كلها : السماء والأرض وما بينهما ، وهو على كل مبدع
وعلى كل مركب من العناصر الجسماني وأنه حين جمد الماء تكونت الأرض ، وحين انحل
تكون الهواء ومن صفو الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والابخرة تكونت
السماء ومن الاشتعال الحاصل ومن الأثير تكونت الكواكب . هذا هو مذهب
طاليس حقاً ولكن سرعان ما يمدج الاسلاميون أقواله بأفوال أرسططاليس :
فالكواكب تدور حول المركز ، دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل منها
إليه ... وهنا أرسططاليسية واضحة : فكرة دوران الأرض والكواكب حول
المحرك الأول ، في حركة شوق ، يشجع فيها العاشق نحو المعشوق وقائمة على فكرة
العلية الأرضية البسيطة .

ثم ينقلون عنه أنه يقول : والماء ذكر والأرض أنثى ، وهما يكونان سفلاً ،
والنار ذكر والهواء أنثى وهما يكونان علواً ، وكان يقول : إن هذا العنصر الذى
هو أول وآخر — أى هو المبدأ والكمال — هو عنصر السمائية والجرمائية لا أنه
عنصر الروحانية البسيطة .

ونحن نعلم ان طاليس لم يضع الموجودات في نظام عددى ، وأن هذه إنما
هى محاولة متأخرة منه لدى الفيشاغوريين لسكن الاسلاميين تذهب إلى أن طاليس
طبيعى ، وية كالم عن الجسمانية لا عن الروحانية ثم يضع الاسلاميون رأيه هذا في
أيلوب رواقى بأفلاطونية محدثة ، أن هذا العنصر له صفو وكدر فما كان من

صفوه فإنه يكون جسماً ، وما كان كدرة فإنه يكون جرماً ، فالجرم يؤثر والجسم لا يؤثر ، والجرم كثيف ظاهر والجسم لطيف باطن وفي المشكلة الثانية يظهر الجسم ويؤثر الجرم ويكون الجسم اللطيف ظاهراً والجرم الكثيف داخلياً .

ثم يقبله الاسلاميون أفلاطونياً محدثاً فيقول عندهم : إن فوق السماء عوالم مبدعة لا يقدر المنطق أن يصف تلك الأنوار ولا يقدر العقل على ادراك الحسن والبهاء ، وهى مبدعة من عنصر لا يدرك غوره ، ولا يبصر نوره ، والمناطق والنفس والطبيعة تحته ودونه ، وهو الدهر المحض من نحو آخره لا من نحو أوله ، واليه تشاق العقول والأنفس ، وهو الذى سميناه الديومة والسرمد والبقاء فى حد النشأة الثانية ولم يتكلم طاليس عن النشأة الأولى أو النشأة الثانية .

وقد حاول الشهرستاني أن يفسر قول طاليس ، « الماء هو المبدأ الأول » حيث لا يتعارض مع فكرة الألوهية ، فقرر أن الماء عند طاليس هو مبدأ المركبات الجسائية ، لا المبدأ الأول فى الموجودات الطولية ، ولما اعتقد أن العنصر الأول هو قابل كل صورة — أى منبع الصور كلها — فأثبت فى العالم الجسائى له مثالا يوازيه فى قبول الصور كلها ، ولم يجد عنصراً على هذا النهج مثل الماء ، فجعله المبدأ الأول فى المركبات ، وانشأ منه الأجسام والأجرام السماوية والأرضية ، ثم يقارن الشهرستاني بين قول طاليس وبين ما ذكرته التوراة فى سفر التكوين « مبدأ الخلق هو خلقه الله تعالى ثم نظر إليه نظرة إلهية فذابت اجزائه فصارت ماء ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان . فخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الأرض ، ثم ارساها بالجبال ، وكان طاليس الملطى انما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية » .

ويحاول الشهرستاني أن يجد فى الكتب السماوية — وفى القرآن بالذات شيئاً

بمذهب طليس ، فالعنصر الأول عنده - منبع الصور - شديد الشبه بالوح المحيظ الوارد في الكتب الإلهية ، إذ فيه جميع أحكام المعلومات وصور الموجودات والخبر عن الكائنات ، والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش المذكور في القرآن (وكان عرشه على الماء)

وما أبعد أقوال طاليس عن كل هذا ، عن فكرة القرآن وعن فكرة التوراة ، فالأول في التوراة وفي القرآن مخلوق ، كما أن طاليس لم يتكلم عن عنصر أول أعلى ، هو منبع الصور ، وعنصر يحاكيه في تمام الأجسام هو الماء ، والأول هو الوح المحيظ ، الثاني هو مادة الموجودات . . . انه لم يتكلم عن شيء من هذا على الإطلاق

بل أخيراً . . يذكر المؤرخون الإسلاميون ، أن طاليس موحّد - توحيداً كاملاً ، ذهب إلى أن العالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة جوهرية ، وإنما يدرك حين جهة آثاره ، وهو الذي لا نعرف هويته فحسب ، بل لا يعرف أيضاً اسمه ، اننا نصل إلى معرفته من نحو أفعاله وابداعه وتكوينه الأشياء ، ولا ندرك له اسماً من نحو ذاته ، بل من نحو ذاتنا . . . ويضع المؤرخون الإسلاميون على لسان طاليس أن الله هو المبدع ولا شيء مبدع . ولا ضرورة لمبدع عنده في الذات ، لأن قبل الإبداع إنما كان هو فقط ، وإذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة ، حتى يكون هو وصورة أوجبت وحيث حتى يكون هو وذو صورة ، والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين ، والإبداع هو تأليس ما ليس بأيس (إيجاد ما ليس بوجود) وإذا كان هو مؤسس الالهيّات ، والتأليس لا من شيء متقدم ، فليس الاعتناء لا يحتاج إلى أن يكون عنده ضرورة الاليس بالالهيّة وإلا فقد لزمه ، إن كانت الصورة عنده ، أن يكون منفرد عن الصورة التي عنده فيكون هو وصورة

وقد بينا أنه قبل الإبداع ، إنما هو فقط وأيضا ، فلو كانت الصورة عنده كانت مطابقة للوجود الخارجى أم غير مطابقة ، فإن كانت مطابقة لتعددت الصور بعدد الوجودات ، ولكانت كلياتها مطابقة للكليات ، وجزئياتها مطابقة للجزئيات ، ولتغيرت بتغيرها كما تكثرت بتكثرها ، وكل ذلك محال لأنه ينال فى الوحدة الخالصة وإن لم تطابق الموجود الخارج فليست إذن صورة عنه وإنما هى شئ آخر .

عجبا أن يحمل طاليس كل هذا وأن يجعل منه فيلسوف يؤمن بالتوحيد وقد نقلت النص كاملا لى يقين للقارىء بوضوح محاولة النقلة ثم من يدعون فلاسفة الإسلام ، إن يصوروا آراء الفلاسفة بصورة توحيدية ، حتى يتقبل المجتمع الإسلامى هذه الآراء وحتى لا يقف منها موقف العداء ، ثم يقذفون فى أعماقها بالمذهب الفلسفى الآخر — مذهب أفلاطون أو أرسطو — فيقوض دعائم الاسلام ، فطاليس مؤمن بالتوحيد بوجود إله واحد ، وأنه أبداع الأشياء من لا شئ ولا صورة لديه للوجودات حتى لا تتعدد ذاته وهو فى منزع عن الصورة والجسمية والحيث ، والنأيس ليس من شئ متقادم أى ليس من مادة قديمة ، بل أن صور الموجودات ليست عنده ، وهنا يكملونه أفلاطونياً أو أفلاطونياً محدثات : فهو يذهب إلى أنه أبداع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعلومات كلها ، فانبعثت من كل صورة موجود ، فى العالم العقلى ، على المثال الذى فى العنصر الأول فحمل الصور ومنبع الموجودات كلها هو ذاته العنصر د وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى إلا وذات العنصر صورة له ومثال عنه ، وأخيراً يقول د ومن كمال ذات الأول الحق أنه أبداع مثل هذا العنصر فما يصوره العامة فى ذاته تعالى ، أن فيها الصورة — يعنى صور المعلومات — فهو من مبدعة ويتعالى الأول الحق بوحداية هويته عن أن يصف بما يوصف به مبدعة ، ويشبه هذا — كما قلت

من قبل باللوح المحفوظ .

وهكذا انقلب طاليس — في نظر مؤرخي الفلسفة الإسلامية — مسلماً
موحداً . وأرسطو ليسياً أحياناً ، وأفلاطونياً أحياناً أخرى وأفلاطونياً محدثاً
في نهاية الأمر .

وأحياناً نرى صورة لطاليس تقترب من حقيقة أنه إلى حد ما ، فيذكر القفطي
أن « ثاليس الملقب بحكيم مشهور في زمانه ... هو أول من قال إن الوجود
لا يوجد له تعالى ، ولكن القفطي ما يلبث أن يخلط بينه وبين أقوال الهنود ،
فيقول إنه عل — انكاره للوجود بما يشاهده في هذا العالم من اختلاف فالوصف
بالصفات الحسنى لا تصدر عنه هذه الأمور المختلفة .

وأحياناً نرى صورة حقيقية لدى المسلمين عن طاليس ، فقد نقل إلى العالم
الإسلامي كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ونحن نعلم أن في الفصل الثالث من المقالة
الأولى لهذا الكتاب صورة حقيقية عن طاليس وعن آرائه وقد عرف المسلمون
هذا الكتاب معرفة كاملة .

بل أننا نجد شارحاً أيضاً لكتاب الطبيعة لأرسطو وهو يحيى بن عدي يتبين
له أن المتقدمين من الطبيعيين غير هؤلاء لم يبينوا علة فاعلة إلا العنصر، وقالوا
أنه مدير الكل ، وأنه لا متناه في العظم وأنه لا كائن ولا فاسد ، ثم يحدد هؤلاء
الطبيعيين : فأثيمانس يقول إنه الهواء . وثاليس يقول إنه الماء وانقسمندريس
يقول إنه ما بينهما، بل يتبين لهذا الشارح أنه لا ينبغي أن تعجب ألا يتمكن الأولون
في هذا الدور الطبيعي ، أن يقولوا د على القوة التي للجميع ، إنه دور مبكر في
تاريخ الفكر د فظن هؤلاء الفلاسفة الطبيعيون أن ذلك الاسطفس الواحد الذي

هو علة كون باقي الاسطقات هو الإله ، والسبب في هذا ، أنهم لما لم ينظروا في علة إلا العلة العنصرية وحدها ظنوا إنها العلة الأولى للموجودات ، يتبين لنا بوضوح من هذا النص أنه كان هناك لدى الإسلاميين صورة واضحة عن طاليس والطبيعيين المتقدمين عامة ، وعن أن هؤلاء الطبيعيين لم يصلوا إلى فكرة الله — كعلة فاعلية أولى العالم بل أنهم توصلوا فقط إلى معرفة علة عنصرية إلى عنصر واحد كعلة أولى للموجودات

وانتقل كتاب النفس لأرسطو إلى العالم الإسلامي وفيه تفصيل حقيقي لآراء طاليس في النفس يقول أرسطو : وثاليس الحكيم يشبه أن يكون ظنه بالنفس بأنها حركة فاعلة ، لا سيما إذا كان يثبت نفسها كحجر المغناطيس لإمكان ضربها بالحديد ، وفي نص آخر : إن طاليس يقول بأن النفس غاطة لكل وإن الكل ملوء روحانية ، ثم يذكر هذا الكتاب أيضاً لقياسوف مسبون — آخر مثل للمدرسة الأيونية وتلميذ متأخر لطاليس — تابعه في قوله بأن الماء أصل الوجود ، وذهب إلى أن النفس ماء ، والذي أداه إلى هذا القول ما رأى من أن للنظفة ارتطاب جميع الأشياء ،

بل إننا نرى صورة أوضح لطاليس الحقيق في كتاب انتشار في العالم الإسلامي ، بل كان مصدراً لكثيرين من مؤرخي الفلسفة الإسلاميين ، كجابر بن حيان والشهرستاني والمقدسي والشهرزوري وهذا الكتاب هو كتاب [الآراء الطبيعية] لفلوطرخس . فقد نقل فلوطرخس للمسلمين إن [ثاليس الذي من أهل ملطية ، فإنه يرى أن المبدأ والاسطقس شيء واحد ، ثم يشرح فكرته عن المبادىء وما هي فيقول : أما ثاليس الملطي فإنه قال : إن الماء أول الموجودات ، وقد يظن أن هذا الرجل أول من ابتدأ الفلسفة أو به سميت فرقة الأيونيين ، فقد كان لفلسفة

انتقال كبير وهذا الرجل تفلسف بمصر . وصار إلى ملطية وهو شيخ ، وهو يرى أن الكون كله من الماء ، وينحل إلى الماء ، .

ويشرح فلوطرخس ما أدى طاليس إلى هذا القول ، ويورد أدلته الثلاثة - وأولها : إنه وجد مبدأ جميع الحيوان من الجوهر الرطب المني ، كما وجد أن مبدأ جميع الأشياء من رطوبة ، ودليل ثانٍ أيضا أنه وجد أنبات الرطوبة بفنذى ويشتر وأنه إن عدت الرطوبة جف وبطل ، ودليل ثالث : إنه النار نفسها - أعنى حرارة الشمس والكواكب - تفتدى ببخار الماء ، وكذلك العالم بأسره ، ثم يقذف فلوطرخس مصدر فكرة طاليس ، فى الشعراء اللاهوتيين من قبله ، أهمهم هو هيرس فيقول : وقد يرى أمرس الشاعر هذا رأى ، إذ يقول إن أوقا انوس كأنه عمل مولداً لكل ، ويذكر فلوطرخس فى موضع آخر إن ثاليس كان يرى : إن الله هو عقل العالم ، ولعله يشير بهذا إلى أن تصور ثاليس لله هو تصور مادي هو العالم بأسره ، وهى الأحادية المادية المعروفة عن المدرسة الأيونية : كما يذكر فلوطرخس أيضا إن ثاليس يقول : إن داهون هى جواهر نفسانية ، وإيراون هى الأنفس المفارقة للأبدان ، فالخيرة منها هى الأنفس الفاضلة ، والشريرة منها هى الأنفس الرديئة ، ولم يكن هذا هو رأى ثاليس بالدقة ، إن طاليس قال إن فى كل شيء نفساً . ولكنه لم يتكلم عن أنفس فاضلة وأنفس شريرة . لقد عرف هذا بعده ولم يكن لدى الإسلاميين منهج نقدى يتبينون به صحة نسبة الآراء الفلسفية إلى واضعيها . ولكن فلوطرخس يورد أيضا أن ثاليس يقول : إن النفس طبيعة دائمة الحركة أو حركة بذاتها ، ثم ما يلبث فلوطرخس أن يبين آراء طاليس المادية فيذكر أن طاليس يقول فى الضرورة : هى من الأشياء التى فى غاية القوة لأنها تقوى على الكل ، ويشير إلى قول ثاليس الأحادى : إن العالم واحد فقط ، ثم يورد فلوطرخس

٢٨٢ - ديموكرطس

آراء ناليس المختلفة في المسائل الطبيعية في صورة حقيقية .

انسكسندريس

فإذا انتقلنا إلى انسكسندريس ، نجد مؤرخي الفلسفة الاسلاميين يذكرونه تحت اسم انسكسندريس أو أناكسياغورس ، ويذكرون أنه من ملطية ، وأنه أستاذ فيثاغورس . فيذكر المبشرين فاتهم أن فيثاغورس توجه إلى مليطون (أي ملطية) ليتعلم الحكمة من الحكيم انكسياغورس ، الهندسة والمساحة والنجوم ، كما يذكر أيضا أن ديوجانس الفيلوني ، الفيلسوف الطبيعي كان من تلامذته ، أما عن فلسفته فإن الشهرزوري ، قد عرف قوله باللامتناهى — وإن لم يكن الشهرزوري دقيقاً في تعبيره ، فهو يقول د وكان رأيه أن أول الموجودات المخلوقة للباري تعالى : الذى لانهاية له ومنه كان الكون ، وإليه ينتهى الكل ، ونحن نعلم أن انسكسندريس لم يعرف فكرة الخلق ، كما لم يعرف فكرة الله ، ولم يسم اللامتناهى باق . ولكن الشهرستاني كان أقرب إلى تصوير مذهب انسكسندريس حين يقول أن أصل الأشياء عند انسكسندريس جسم موضوع الكل لانهاية له ، وإن انسكسندريس لم يبين ماهية ذلك الجسم ، هل هو من العناصر ، أم خارج عنها؟ وزج الشهرستاني بين مذهب انسكسندريس ومذهب انكسيانس ، ونظرية انكساغوراس في العقل — ، حين يطلق مذهب انسكسندريس على لسان تلميذه انكسيانس فيقول إن انكسيانس يذهب إلى أن الله أزلى لا أول له ولا آخر ، وهو مبدأ الأشياء ، لا بدأ له . وهذا تعبير في صورة إسلامية عن لامتناهى انسكسندريس ، ثم يضاف على هذا اللامتناهى صفات الألوهية عند بعض الفروق الإسلامية : فهو المدرك خلقه أنه هو فقط ، ولا هوية تشبهه ، وكل هوية فبدعة عنه وهو الواحد ، لا عن طريق العدد ،

وليس واحد الاعداد ، لأن واحد الاعداد يتكرر ، ثم يضيف صفات أفلاطونية
 محدثة لهذا اللامتناهى : إن كل ماظهر فى « حد الابداع » فقد أبدعت صورته فى
 علمه الأول والصورة عنده لانهائية بلا نهائيته ، أزلية بأزليته ولا تتكرر ذاته
 بتكرر المعلومات ، ولا تتغير بتغيرها ، ثم أن الله أبدع صورة العنصر بوحدايته
 ثم أن صورة العقل انبعثت فيها ببدعته ، أى بابداع الله أيضاً فرتب العنصر فى
 العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات النور وصارت تلك الطبقات صوراً
 كثيرة — دفعة واحدة . ويشبه الكسمنندريس هذا — فى رأى الإسلاميين —
 بحدوث الصور فى المرأة الثقيلة . بلا زمان او ترتيب ، ولكن الهوى لا تختلج ، ول
 تلك للصور دفعة واحدة بلا ترتيب وزمان فحدثت تلك الصور منها على الترتيب
 عالم بعد عالم ... ولم يزل العقل فى تلك العوالم ، حتى نقصت انوار الصور فى
 الهوى ، ونقصت الهوى نفسها ، وحدث هذا كيفاً ، فتكثفت ، ولم تعد تقبل
 النفوس الروسائية أو الحيوانية أو النباتية وكل ما تقبل الحياة والحس فهو يعد
 من آثار تلك الأنوار وإلا لما تثبتت طرفه عين . ويبقى ثباتها إلى أن يصف العقل
 جزءه المختلط بها وتصفى النفس جزءها الممتزج بها ، فإذا صفى العقل والنفس
 اجزاءهما ، دثرت اجزاء تلك العوالم وفسدت وبقت مظلمة ، وقد حرمت العقابيل
 من نور العقل والنفس الذى كان فيها ، وبقيت النفوس الشريرة فى هذا الظلام
 بلا نور ولا مرور ولا روح ولا راحة ولا سكون ولا سلمة ولكن هل هذه هى
 الصورة الوحيدة التى عرفها الاسلاميون عن انكسمندريس ؟ اننا نعلم أن كتب
 ارسطو قد نقات الى العربية وعرفها الاسلاميون فى ثنائياها آراء انكسمندريس
 وقد اوردنا من قبل نصاً من كتاب الطبيعة الذى نقله إلى العربية حنين بن اسحق
 وفى هذا النص تبين لآراء فلاسفة ماطية الثلاثة ، طاليس وانكسمندريس

وانكسيانيس بل أن ارسططاليس في هذا الكتاب ينقد الطبيعيين الحقيقيين ثم إنه — وهو بصدد تقديم — يورد آراءهم ، انه يعرض أيضاً آراء انكسمندريس بالذات في الاضداد ، فيقول : و قوم قالوا إن الاضداد موجودة في الواحد ومنه تنفخ — أى تكمن وتظهر — فتخرج ... على قول انكسمندريس بل أننا في نفس المصدر ، نجد عرضاً أدق لرأى انكسمندريس في المبدأ الأول ثم نجد أيضاً صوراً متعددة له في كتب ارسطو : (النفس والآثار العلوية والسما) ولكن حتى على افراض أن ترجمات هذه المكتب لم تكن ميسره لدى الباحثين ، فإن كتاباً آخر كان منشور لديهم وهو كتاب « الآراء الطبيعية لفلوطرخس » ، عرفوه كأهم مصدر لآثار اليوناني ، وسأعرض دائماً سور فلاسفة اليونان عند المسلمين من خلال هذا الكتاب .

اما صورة انكسمندريس عند فلوطرخس فهي : واما انكسمندريس الملطى فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الذى لا نهاية له ، وأن منه كان كل الكون وإليه يلتهى الكل . ولذلك يرى أن تكون هوالم بلا نهاية ، وتفسد فترجع إلى الشيء الذى منه كان ، ويقول إنه بلا نهاية ، لئلا يلزم نقصان ، ويكون دائماً ، وهذا هو مذهب انكسمندريس فى الامتناهى — وأنه لانهاى الحكم ، ويذكر فلوطرخس أيضاً أنه أنه يرى د إن السموات إلى مالا نهاية هى آلهة ، ويورد فكرة انكسمندريس فى ظهور الاحياء د إن الحيوانات الأولى تولدت من الرطوبة ، وأنه كان يفشاها مثل قشور السمك ، فلما أنت عليها السنون صارت إلى الجفاف واليبس ، فلما تقشر ذلك القشر صارت حياتها زماناً يسيراً . وعرف الإسلاميون إذن أول تفسير لشاة الاحياء ، وإن الاحياء متطورة من اللا متجانس إلى عالم الاحياء اللا محدود وقد ردد المقدمة هذا النص وذكره .

أرد أن انتهى من هذا كله ، إلى أن هناك صورة صحيحة لأنكسندريس
وصورة مشوهة واتخذ الاسلاميون الصورة المشوهة .

فإذا انتقلنا إلى بحث مدى معرفة المسلمين بانكسيان من نحمد نفس الامر ، نجد
صورة مشوهة وصورة حقيقية . أما الصورة المشوهة فهو انه نسب إليه أيضاً
القول بلامتناهى انكسندريس في صورته الاسلامية ، حقاً إن انكسيان ذهب
كما ذهب أستاذه إلى أن المادة الأولى واحدة لا متناهية ، واختلف معه فقط في أنها
لا معينة . فذهب انكسيان إلى أنها معينة ، وأنها هي الهواء . ولكنه لم يصف على
المادة الأولى المعينة ما أضفاه الاسلاميون - على لسانه ولسان انكسندريس -
عليها ولكن حتى في هذه الصور المشوهة نغيب المؤرخون الاسلاميون إلى أنه يقول
بأصل للوجود هو الهواء . ونقل عنه أيضاً أن أرائل البدعات هو الهواء ومنه
يكون جميع ما في العالم من الاجرام العلوية والسفلية ، فما كون من صفو الهواء
المحض فهو لطيف روحاني لا يدثر ، ولا يدخل عليه الفساد ، ولا يقبل الدنس ،
وما كون من كدر الهواء كثيف جسماني يدثر ويدخله الفساد ويقبل الدنس
والخبث ، فما فوق الهواء من العوالم فهو من صفوة ، وذلك عالم الروحانيات
وما دون العوالم من العالم فهو من كدرة . وذلك عالم الجسمانيات ، كثير
الآساخ والأوسار يتشبث به من سكن إليه فيمنعه من أن يرتفع علواً ويتخلص
منه من لم يسكن إليه ، فيصعد إلى عالم كثير الطاقة دائم السرور ، ولعله جعل
الهواء أول الاوائل لموجودات العالم الجسماني ، كما جعل للعنصر أول الاوائل
لموجودات العالم الروحاني . ولم يتكلم انكسيان عن وجود عالمين : عالم
جسماني وعالم روحاني . وليس في فلسفته تلك الالافينية : وجود مبدأ أول
لامتناهى أبدع العنصر وصورته ، ثم أبدع من صورة العنصر العقل ، وإن هذا

العقل إنما أبدعه من أنوار الصورة ثم مبسداً آخر هو الهواء أبدع منه عالم
الجسمانيات .

هل وصل إلى الإسلاميين ما يحكيه ثيوفرسطس عنه؟ كان انكسيمانس الما على
صاحباً لانكسمندريس ذهب أيضاً مثله إلى أن المادة الأولى واحدة لا متناهية .
ولكن لم يقل أنها لا معينة كاتكسمندريس بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء فخرج
الاسلاميون بين الإثنين واعتبروا قوله بأن المادة الأولى الواحدة للامتناهيية هي
البارى ، هي الله ... وأضافوا عليها صفات الألوهية من وحدة وماهية وقدرة .
ثم اعتبروا الهواء مادة . العناصر الجسمانية يبدع منها عالماً بعد عالم وصاغوا
هذا جميعاً في شكل أفلاطوني محدث غنوص ؟ وأخيراً يقول الشهرستاني د وهو
على مثال مذهب تاليس إذا أثبت العنصر ، والماء في مقابلته ، وهو قد أثبت
العنصر ، والهواء في مكابله وأنزل العنصر منزله القلم الأول والعقل منزله د اللوح ،
للقابل لنقش الصور ، ورتب الموجودات على ذلك للترتيب وهو أيضاً من
مشكاة النبوة اقتبس وبهارات للقوم التبسي ، وهكذا — أصبح انكسيمانس من
تلامذة الأنبياء والأصفياء .

وما أبعد هذا الكلام من فيلسوف طبيعي من فلاسفة أيونيا ينادى بأحادية
المادة ولا يخرج تفكيره عن تفسير مادي للوجود ولسكتنا نجد الصورة الحقيقية
لانكسيمانس عند الإسلاميين صورة تراها في كتاب الطبيعة لأرسطو ، وقد عرفه
الإسلاميون ، كما عرفوا كتب أرسطو المختلفة ومن كتاب الطبيعة بالذات عرض
لمذهب انكسيمانس وأن المبدأ الأول عنده هو الهواء وأن تولد الأشياء إنما هو
بالتكاثف والتخلخل . ثم أن الإسلاميين عرفوا أيضاً — فيما أثبت الدكتور
فؤاد الأهواني ، النص الذي أورده إتييوس المؤرخ اليوناني القديم عن انكسيمانس

و كما أن النفس — لأنها هواء — تمسكتنا ، كذلك النفس والهواء يحيط بالعالم بأسره ، فيردد الشهبوزورى هذا النص « انكسياناس الملطى . ولو كان يرى أن أول الموجودات ، المخلوقة للبارى تعالى الهواء ومنه كان الكل وإليه ينحل ، مثل النفس الذى فينا ، فإن الهواء هو الذى يحفظه فينا . والروح والهواء يمسكان العالم ، ويرجع الدكتور الاهوانى أن الشهبوزورى كان يرجع إلى كتاب قديم في أخبار الفلاسفة من الذين أخذوا عن اتيوس غير أن أجزم بأن الشهبوزورى أخذ نصه عن فلوطرخس « وأما انكسياناس الملطى فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الهواء وأن منه كان الكل وإليه ينحل ، مثل النفس الذى فينا ، فإن الهواء الذى يحفظها فينا ، والروح يقبث في العالم كله ، ويتكلم فلوطرخس عن آراء انكسياناس الطبيعية في مواضع متعددة من كتبه — وكيف يتحكم الهواء في العالم وأن هذا الهواء الكثيف المقاوم يدفع الكواكب . الخ وهذه صورة واضحة لانكسياناس ، ولكن الاسلاميون كما قلت فضلوا الصورة المشوهة على الصورة الحقيقية ، وقد ثبت أن كلتا صورتين قد وصلتا إليهم .

٢ — الفيثاغورية : —

أما عن فيثاغورس فقد عرف المؤرخون الاسلاميون حياته معرفة طيبة وترك لنا المبشر بن فانك في كتابه « مختار الحكم ومحاسن الكلم ، صورة مطولة لحياة فيثاغورس ودهوتة ، ومدرسته وجماعته ونظامها ، وحاكاة ابن أبى أصيبعة ، أما اللفظى فقد ترك لنا فقرة قصيرة ، ولكنها في غاية الدقة عن فيثاغورس . ثم احتفظ لنا ابن مسكوبة في كتابه « جاديران خرد ، بوصية فيثاغورس المعروفة بالذهبية ، وهى وأن كانت منهولة غير أنها بها للكثير من الاخبار الفيثاغورية القديمة ، كذلك وصلت الفيثاغورية القديمة للاسلاميين خلال كتب أرسطو . كما

قلت الطبيعة وما بعد الطبيعة والآثار الدلوية ، ثم يعطينا فلوطرخس في الآراء الطبيعية صورة واضحة عن المذهب الفيثاغوري فيرى أنه كان للفلسفة مبدأ آخر وهو من فوثاغورس بن منسارخس من أهل سامياً ، أى ساموس وهو أول من سمي الفيلسوف بهذا الاسم وكان يرى أن المبادئ هي الأعداد والمعادلات وكان يسميها — هندسات . . . الخ وأن فرقة فيثاغورس سميت إيطاليين ، لأن فوثاغورس كان مقبلاً بإيطاليا لما انتقل من ساموس التي كانت موطنه . يذكر أن فيثاغورس كان يرى أن المبادئ منها الواحدة ، وهي الإله والخير وأنها من طبيعة الواحد وهي العقل . وأن الثانية التي لا حد لها هي التي تسمى دوادا — وهي الشر ، وفيها الكثرة العنصرية والعالم المبصر وكان يرى أيضاً أن العنصر بأجمعه متغير مستحياً سيالاً منتقل كما أن فيثاغورس يرى أن الشيء المحيط يسمى عالمًا . أما قوله في النفس يرى أنها عدد يحرك ذاته ، وأن الحى والناطق في النفس غير فاسد ، وأن النفس ليست الإله ولكنها فعل الإله السرمدى ، وأما جزؤها الذى ليس بناطق ، فانه فاسد ثم أن الكتاب بعد ذلك يتلى بأخبار فيثاغورس والفيثاغوريين . ويمدد آراء فيثاغورس ويورد آراءه في فناء العالم وانها على طريقين أحدهما من السماء بنسار تسيل منه ، الآخر بماء قمرى بانقلاب القمر وبانكباب الماء وأن البخارات هي غذاء العالم : ثم أننا نعلم أن آراء الفيثاغورية وصلت صحيحة خلال محاوره فيدون ، وقد نقلت هذه المحاور إلى العالم الإسلامى أيضاً غير أن الصورة المشوهة لفيثاغورس ما لبثت أن انتقلت إلى الإسلاميين في صورة الفيثاغورية الجديدة . أما عن مذهبه فينقله الشهرستاني . إنه يرى أنه شاهد العوالم بحسه وحده الفلكي ، وبلغ في الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ، ووصل إلى مقام الملك ، ذكر أنه ما سمع قط أذن من حركاتها ولا رأى شيئاً قط أبهى من صورها وهيئاتها وأن الأشياء الملمدة للنفس تأتيه حشداً وإرسالها كالآلجان المرسى بيقية الآتية إلى حاسة السمع ، فلا محتاج إلى أن يتسكف لها طلباً . هذه

الالمان السماوية إذن هي التي قادته إلى تسميع الحقيقة ، فالحقيقة عنده ؟
هذا يضع الإسلاميون على لسانه المذهب الفيثاغوري الحديث وهو مذهب
خليط من الأفلاطونية والفيثاغورية ، مذهب يتميز بالذكورة التي رددتها أفلاطون من
الفيثاغورية ، وإن من يتبع الآلهة فهو سعيد ، ومن يتبع الأشياء الفانية فهو شقي ،
وعلى هذا المذهب شبه الصوفي ترتفع عددية تحاول أن تعين طبيعة الحقيقة العليا
المثالية ، بالأعداد وخواصها ويمثل هذه الفيثاغورية الحديثة مودراتس القادس
وقد كتب مودراتس يقول « أن لنظرية الطبيعة التي عرضها أفلاطون في طيماوس
هي لنظرية فيثاغورية ، وأنهم - أي الفيثاغوريين - هم الذين نقلوها لأفلاطون ، .
ويلاحظ رهيبة أن نظرية الحساب الميثافيزيقي لمودراتس هي ترجمة عددية
أو تعبير عددي عن الميثافيزيقي الأفلاطونية . وهي تقرر بأن الصور المختلفة
للحقيقة هي تغيرات أو صور أو درجات لواحد البسائي . هناك الواحد الذي
يتجاوز الوجود أو الماهية ، وواحد ثان هو الموجود الحقيقي أو المعقول —
أي المثل . وواحد ثالث هو النفس المشاركة للمثل . وتمت فالوث هذا الواحد —
المادة التي تشارك المثل ، ولكنها تنظم على مثالها . هذه النظرة للوجود أصبحت
فيما بعد النظرة الأساسية الأفلاطونية المحدثة . أما تفسير الوجود بالأعداد ، فهو
عمل رمزي ، ذلك أن اللغة لا تستطيع أبداً بوضوح — فيما يرى مودراتس —
أن تنقل إلينا العناصر الأولى ، فلجأ الفيثاغوريون إلى الأعداد لتوضيح هذه
العناصر ، فاعتبروا العدد « واحد » علة الاجتماع والعدد « اثنين » علة الانفصال ،
فالفيثاغوريون إذن لم يعرفوا العدد كعلم قائم بذاته ، وإنما كنهج للتوصل إلى
الحقيقة اللامحسوسة وقد أثرت الفيثاغورية في كتب فيلون الذي استفاد بطيماوس .
وقد رأينا من قبل كيف اعتبرها مودراتس عملاً فيثاغورياً بحتاً وهو يعلق على
الخواص العددية في النفس . وقد كانت من أهم رجال الفيثاغورية الحديثة

نيقوماخس الجيراس ، ونراها مشبوبة في كتاب د اللاهوت الرياضى ، وقد وصلت هذه الفيثاغورية إلى العالم الاسلامى ، وهى تستند على الفيثاغورية الاولى ، ثم اختلطت بالأفلاطونية الحديثة ، ولا شك أن الاسلاميين عرفوا الفيثاغورية المحدثه معرفة كاملة ، بل أنهم عرفوا أيضاً نيقوماخس الفيثاغورى وأن كانوا قد اعتبروه (نيقوماخس أبو الفاضل أرسططاليس) وأخذ عنه علم العدد والنغم أو شترو بعد ذلك ، ولا يعرف بين حكماء اليونان إلا بالفيثاغورى .

وهذا هو المذهب الفيثاغورى الجديد مختلطاً بالأفلاطونية المحدثه يقدمه للشهرستانى لنا منسوباً إلى فيثاغورس ، ويذكر أنه كان في زمن سليمان بن داود عليه السلام ، وأنه أخذ الحكمة من معدن النبوة ، وأنه كان يقول في الإلهيات : إن الله واحد كالآحاد ، فلا يدخل في العدد ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس ، لا يستطيع هذا ولا ذاك أن يصفه بصفة ، وإنما هو فوق الصفات العقلية والروحانية ، ولا تدرك ذاته ، وإنما تدركه بآثاره وصفه وأفعاله ... وكل عالم من العوالم يدركه بقدر ما فيه من آثار تظهر فيه ، فيصفه . فالموجودات التى خصت بآثار روحانية تصفه وصفاً روحانياً ، والموجودات التى خصت بآثار مادية تصفه وصفاً مادياً . والموجودات متفاوتة في وصفها له ، وأدركها لحقيقته . فقد جبل الحيوان على آثار خاصة به فينقيبه تبعاً لجليلته ونظر الانسان على آثار خاصة به فيصفه بفطرته ، والناس أيضاً متفاوتون في قدرهم فشكل واحد منهم يصفه تبعاً لقدرته ، ويقدسه تبعاً لخصائص صفته .

ويقسم فيثاغورس - في نظر الشهرستانى - الوحدة إلى قسمين : وحدة الله وهى وحدة الاحاطة بكل شئ ، ووحدة الحكم على كل شئ ، وهى وحدة تصدر الاحاد في الموجودات والكثرة فيها ، وإلى وحدة مستنادة من الغير وهى وحدة المخلوقات ، ويقسمها أيضاً إلى وحدة قبل الدهر ، ووحدة مع الدهر ، ووحدة بعد الدهر ، ووحدة قبل الزمان ، ووحدة مع الزمان . فالوحدة التى قبل الدهر هى وحدة الله .

والوحدة التي مع الدهر، هي وحدة العقل الأول. والوحدة التي بعد الدهر، هي وحدة النفس. والوحدة التي قبل الزمان، هي وحدة النفس. والوحدة التي مع الزمان، هي وحدة العناصر والمركبات، ويقسمها أيضا إلى وحدة بالذات ووحدة بالعرض، فالوحدة بالذات ليست إلا اقله مبدع الكل، الذي تصدر منه الوحدات في العدد المحدود، والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ للعدد وليس داخلا فيه، وإلى ما هو مبدأ للعدد وهو داخل فيه، والأول كالوحدة للعقل الفعالي، لأنه لا يدخل في العدد والمحدود. والثاني ينقسم إلى ما يدخل فيه كالجزء له — فإن الاثنين إنما هو مركب من واحدين، وكذلك كل عدد فركب من آحاد لا عمالة، وحينما ارتقى العدد إلى أكثر، نزلت نسبة الوحدة فيه إلى أقل — وإلى ما يدخل فيه اللازم له لما لجوء فيه، وذلك لأن كل عدد محدودان يتألفان من وحدة ملازمة فإن الاثنين والثلاثة في كونهما اثنين وثلاثة وحدة، وكذلك المعدودات من المركبات والبسائط وحدة. إما في الجنس أو في النوع أو في الشخص، كالجوهر في أنه جوهر على الإطلاق، والإنسان في أنه إنسان، والشخص المدين — مثل زيد — في أنه ذلك الشخص بعينه. فلم تنفك الوحدة عن الموجودات قط. وهذه وحدة مستفادة من وحدة اقله لزمتم الموجودات كلها، وكل ما هو أبعد من السكرية فهو أشرف وأكمل.

هذا ما نسب إلى فيثاغورس، وهو يبين إلى أي حد اختلطت المسائل عن التراث الفلسفي اليوناني لدى الاسلاميين. فالنص افلاطوني محدث، اختلط بمشائية، وظهرت فيه مصطلحات أرسطو، وقد نسب كل هذا إلى فيثاغورس ثم يكاد يتبين للشهرستاني أثر فيثاغورس في فكرتي الصورة والمادة الاسططاليسيتين فيقرر إن الفيثاغورس رأياً قد خالف فيه جميع الفلاسفة من قبله، وخالفه فيه من بعده فلاسفة، وهو أنه جرد العدد من المحدود تجريد الصورة من المادة

وأنه تصور موجوداً محققاً وجود الصورة وتحققها ، ومن الثابت أن فيثاغورس لم يجرد للعدد من المعدود . ولكن هكذا تصوره أرسطو . وكان هذا التصور من الأسباب المؤدية إلى فكرة الصورة والهيولى .

غير أن الاسلاميين عرفوا على أية حال جوهر المذهب الفيثاغورى القديم : أن الاعداد هي أصول الوجودات ، ثم ركبوا على هذا التعبير أرسطعاليسية وفيثاغورية حديثة وافلاطونية حديثة . ووصلوا أيضا إلى أن من أقوال فيثاغورس أن العالم نغم ، وصارت طائفة من الفيثاغورسيين إلى أن المبادئ هي التأليفات الهندسية على مناسبات عددية . ولهذا صارت المتحركات السماوية ذات حركات متناسبة لحنية ، وهى أشرف الحركات وألف التأليفات ، وهنا ينسب إليهم الشهرستانى المذهب الحروفى ، وأن طائفة منهم ذهبت إلى أن المبادئ هي الحروف المجردة من المادة ، فاعتبروا الألف فى مقابلة الواحد والباء فى مقابلة الاثنين ، إلى غير ذلك من المتقابلات ، كما أدرك المسلمون أيضاً أن الفيثاغوريين حين قالوا إن الاعداد نماذج تحاكيها الموجودات من غير أن تكون هذه النماذج مقارنة لصورها فى الذهن ، وحدوا بين عالمين : عالم الموجودات وعالم الاعداد ، وساعدهم على هذا أنهم لم يتمثلوا العدد بمجموعاً حسابياً بل مقدراً وشكلاً . ولم يكونوا وينظرون له بالأرقام ، بل كانوا يطورونه بنقط على قدر ما فيه من آحاد ويرتبون هذه للنقط فى شكل هندسى ، فالواحد النقطة والإثنان الخط ، والثلاثة المثلث والأربعة المربع . . . أى أنهم خلطوا بين الحساب وبين الهندسة ومددوا فى المسكان مالا امتداد له ، وحولوا العدد أو السكمية المنفصلة إلى المقدار أو السكمية المتصلة ، هرف الإسلاميون هذه الفكرة الفيثاغورية القديمة وإن فرقة منهم ذهبت أيضاً إلى أن مبدأ الجسم هو الأبعاد الثلاثة ، والجدم مركب منها . ووضعت النقطة فى مقابلة الواحد ، والخط فى مقابلة الاثنين ، والسطح فى مقابلة

الثلاثة ، والجسم في مقابلة الأربعة . وراعت هذه المقابلات في تراكيب الأجسام وتضاعيف الأعداد . . . كما عرف الإسلاميون أيضاً فكرتهم القديمة — إن النفس تأليفات عددية أو لحنية ، ولهذا ناسب النفس مناسبات الألحان . والتذت بسماعها وطاشت ، وتواجدت باستماعها وحاشت ، وكانت قبل اتصالها بالآبدان قد أبدعت من تلك للتأليفات العددية الأولى . ثم اتصلت بالآبدان ، فإن كانت التهذيات الخلفية على تناسب الفطرة وتجردت والنفس عن المناسبات الخارجية ، اتصلت بعالمها وانخرطت في سلكها على هيئة أجمل وأكل من الأول ، بل إن فيثاغورس يقول — عند الإسلاميين — « وإني عاينت هذه العوالم العلوية بالحسن بعد الرياضة البالغة ، وارتفعت عن عالم الطبائع إلى عالم النفس والعقل ، وسمعت ما لها من المصوتات الشريفة والأصوات الشجية الروحانية ، يرى إن عالمنا هذا يحتوي القليل من الحسن لسكونه معلول الطبيعة ، وما فوقه من العوالم المهي وأشرف وأحسن . وعرف الإسلاميون أيضاً عن طريق أثولوجيا فكرة النفس عند الفيثاغوريين . فوصل إليهم إن النفس اثتلاف الأجزاء ، كاثتلاف الكائن من أوتار العود ، وذلك إن أوتار العود إذا امتدت فعلت أمراً ما ، وهو الإثتلاف . وإنما عنوا بذلك إن الأوتار إذا امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث فيها اثتلاف لم يكن منها حال ، كانت الأوتار غير مدودة : وكذلك الإنسان ، إذا امتزجت أخلاطة واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاص ، وذلك الامتزاج الخاص هو الذى يحيى البدن ، والنفس إنما هي أثر لذلك الامتزاج وهذا فعلاً هو رأى الفيثاغورية في النفس ، وترى هذه الفكرة معروضة بوضوح في فيدون وهو من أهم المصادر التاريخية للفيثاغورية .

عرف كل هذا ، ولكن كما قلت من خلال أفلاطونية محدثة وأرسطاطاليسية

حيث يمكننا أن نقول إن المذهب الفيثاغورى القديم لم يصل خالصاً أبداً ، بل وصل من خلال الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة والمشائين المتأخرين ، وقد أضفى كل هذا على فيثاغورس بسمة من قداسة عند أهل الغنوص فى الاسلام .

أما مفكرو الاسلام الحقيقيون ومن أهل سنة ومعتزلة وشيعة معتدلة ، فلم يقبلوا الفيثاغورية — اللهم إلا أخذ فكرة العدد إثني عشر وقداسته عند الاثنى عشرية ، واللهم إلا إذا لم نحمد لهذا العدد الاثنى عشرى مخرجاً من القرآن والسنة . ولكن وجدت الفيثاغورية الحديثة أكبر تلامذة لها لدى الكثيرين من غلاة الشيعة والغنوصيين كما قلت . فكان لفكرة الاهداد مكان كبير لدى طوائفهم المختلفة . ثم أثرت الفيثاغورية الحديثة فى الاسماعيلية ... وسيطرت على كتابات اخوان الصفا . وإخوان الصفا اسماعيلية قطعاً ، وقد آمن اخوان الصفا بأن لحركات اشخاص الأفلاك اصواتاً ونغمات ، وإن اشخاص الأفلاك هؤلاء هم ملائكة الله ، وخلص عباده ، يسمعون ويبصرون ويعقلون ، ويسبحون الليل والنهار لا يفكرون ، وتسبيحهم ألحان أطيب من قراءة داوود للزبور فى المحراب ، ونغمات ألد من نغمات أوتار العيذان الفصيحة فى الايوان العالى . وهذه التسبيحات والقراءات والتبيلات هى نغمات وألحان حركات الأفلاك . وإن تلك النغمات والألحان تذكر النفوس البسيطة التى هناك (أى الملائكة) بسرور عالم الأرواح التى فوق الفلك ، ولتى جواهرها أشرف من جواهرها عالم الأفلاك ، وهو عالم النفوس ودار الحياة التى نعميها كله روح وريحان فى درجات الجنان — كما ذكر فى القرآن وكما وجد فى عالم الكون حركات منتظمة لها نغمات متناسبة لنفوسها ومشوقة لها إلى ما فوقها .

واخيراً يقول اخوان الصفا : إن فى حركات تلك الاشخاص ونغمات تلك

الحركات لذة وسرور لأهلها ، مثل ما فى نغمات أوتار الميدان لذة وسرور لأهلها فى هذا العالم . فبعد ذلك تشوقت نفسه إلى الصعود إلى هناك والاستماع لما والنظر إليها . كما صعدت نفس هرمس الثالث بالحكمة لما صفت ورأت ذلك ، وهو إدريس النبي عليه السلام ، وإليه أشار بقوله (ورفناه مكاناً علياً) وهكذا نرى مزيجاً من الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة مترجة بتفسير قرآنى واصفة هرمس الثالث أو الثالث الحكمة - وهو فى نظرم إدريس ، وهو فى الحقيقة أمونيوس ساكس - فيثاغوريا محدثاً - ولم تصادف رسائل اخوان الصفا أى قبول من مفكرى الاسلام ، بل أعلن المتكلمون شيعة وسنة ومعتزلة - أنها إسماعيلية ، وضعت لتفويض العقائد الاسلامية بما حوته من مذاهب يونانية وفارسية - أى غنوصية ، ولسبت دائماً إلى الباطنية والقرامطة . ولقد لعن المسلمون القرامطة والباطنية إلى يومنا هذا .

بل إن مجموعة من الفلاسفة والمناطقه كآبى سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى المنطقى ، هاجم فكرة المزج التى قام بها اخوان الصفا - بين الفلسفة التى هى فى تصوره علم النجوم والأفلاك والمقادير والجسطى وآثار الطبيعة ، والموسيقى وهى معرفة النظم والإيقاعات والنضرات والأوزان والمنطق الذى هو اعتبار الأقوال بالاضافات والكليات والكميات - فى الشريعة ، وأن يربطوا الشريعة بالفلسفة ، ويرى أن هذه لوسة ولطخة واضحة ولها عواقب مخزية وأن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق عن طريق الوحى وباب المناجاة وشهود الآيات وظهور المعجزات . وفى أثنائها مالا سبيل إلى البحث عنه ، الغرض فيه ، ولا بد من التسليم المدعو عنه والمنبه عليه ، ،
نقبه إذن أبو سليمان المنطقى إلى ما فى منهج الطريقة بن من خلاف ، فأحدهما السمع والآخر العقل . ثم إن الشريعة تستند على الأمر والخبر المشهور بين

اهل الله والراجع إلى اتفاق الأمة ، وليس فيهم حديث المنجم عن تأثيرات
 السكواكب وحركات الأفلاك ، ولا حديث للطبيعي الناظر في الطبيعة وآثارها وما
 يتعلق بالحرارة والبرودة والرطوبة اليبوسة ومن الفاعل وما المنفع ، فيها وتمازجها
 وتوافرها ، ولا حديث المهندس للباحث عن مقادير الأشياء ولوازمها ولا حديث
 المنطقي الباحث عن مراتب الأقوال ، والعلاق بينها ، ويرى إن الأمة اختلفت في
 الأصول والفروع والتفسير والتأويل والعيان والخبر والمادة والاصطلاح ، ولم
 تلجأ إلى الفلسفة ، لأن الله تعالى تمم الدين بنبيه صلى الله عليه وسلم ، ولم يخرج
 بعد البيان الوارد في شيء في دينها . إن الأمة اختلفت في آرائها ومذاهبها ومقالاتها
 فصارت أصنافاً فيها وفرقاً : كالمعتزلة ، والمرجئة والشيعة والسنة والخوارج ، فما
 فزعت طائفة من هذه الطوائف إلى الفلاسفة ولاحقت مقسالتهم وشواهدهم
 وشهادتهم ، وكذلك الفقهاء الذين اختلفوا في الأحكام عن الحلال والحرام منذ
 أيام الصدر الأولى إلى يومنا هذا ، لم نجدهم تظاهروا بالفلاسفة واستنصروهم
 فكان أباسليمان السجستاني قد تنبه إلى الخلاف الكبير بين الفلسفة اليونانية والإسلام .

غير أن الفيثاغورية الجديدة أيضاً مكاناً ممتازاً من آراء البهائية وهي فرقة
 شيعية غالية متأخرة — انفصلت عن الشيعة الاثني عشرية مؤخراً ، ثم عن
 الإسلام كله .

أما الفكرة الحروفية ، وهي التي انبثقت عن الفيثاغورية الحديثة واعتبرت
 الحروف ترمز إلى أعداد أو الأعداد ترمز إلى حروف ، كما اعتبرت للحروف
 خصائص خاصة ، فقد أثرت في أفكار غلاة الشيعة وأفكار (الميم) ود السين ،
 ود العين ، لدى الغلاة هي أفكار غنوصية متأثرة بأثر فيثاغورى حديث .
 ثم يرى القفطى إن هناك آثاراً فيثاغورية في فلسفة محمد بن أبي بكر الرازى

(توفي عام ٨٣١ م ٩٢٢ م) ويتنبه إلى هذه الفلسفة صيغت على مثال مذهب فيثاغوري، ولعله يقصد أنها لم تكن فيثاغورية قديمة، بل اختلطت بالفلسفة الطبيعية القديمة عامة، ويذكر المسعودي وهو يؤرخ ليحيى بن عيسى (توفي عام ٣٩٤ هـ — ٩٧٥ م) أن يحيى قد درس مذهب محمد بن زكريا الرازي، وهو مذهب الفيثاغوريين في الفلسفة الأولى، وإن مدرسة يحيى بن عيسى كانت مدرسة فيثاغورية. ويقرر المسعودي أيضاً أن الرازي كتب قبل وفاته بثلاث سنوات كتاباً د في ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيثاغورية، ويرى ماكس مايرهوف أنه من المحتمل أن يكون الرازي قد أخذ الميل إلى هذا الاتجاه الفلسفي عن تلميذ الكندي هو أبو زيد أحمد البلخي (المتوفى عام ٨٣٣ م — ٩٣٤ م) وكان البلخي من شرق فارس، وقام بالكثير من الرحلات حتى قيل إنه سافر إلى بلاد الهند. وكانت له نزعة فيثاغورية محدثة، كما يمكن استخلاص ذلك من بعض آثاره، على الرغم من أن كتبه قد ضاعت كلها تقريباً. فلعل البلخي كان المصدر الذي استقى منه الرازي آراءه الفيثاغورية المحدثة، ومن المؤكد أن الرازي درس على البلخي كما يقول ماكس مايرهوف يقول ابن النديم أنه قرأ الفلسفة على الباخي وإن هذا كان من أهل بلخ يطوف البلاد ويحول الأرض، حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة، وإن الرازي أدعى كتبه لنفسه، وكانت هذه الكتب موجودة بفخراسان ويذكر لنا ابن أبي أصيبعة أن التلميذ الآخر للكندي هو أحمد بن الطيب المرخس (المتوفى عام ٨٢٩ م) ترك كتاب في د وصايا فيثاغورس، بل أننا نجد أيضاً في كتابات استاذ المدرسة الكندي نفسه (توفي عام ٢٥٧ هـ — ٨٧٠ م) رسائل ذات نزعة فيثاغورية محدثة كرساليته د في تأليف الاعتداد، و د في التوحيد من جهة العدد، ثم كتبه الموسيقية هي فيثاغورية محدثة ككتاب د ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية، وكان الكندي مشهور إلى جانب الفلسفة والطب، بعلم الحساب وتأليف م ٢٩ — م ٤٠٩٧

الحجون وطبائع الأعداد وعلم النجوم ، وهذا المزيج كله من الدراسات، بجانب اتجاهه المشائي والأفلاطوني المحدث يكون أيضاً اتجاهاً فيثاغورياً توضح لدى تلامذته من بعده .

ولعل ابن كريب — أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين إسحق بن إبراهيم ابن يزيد الكاتب — كان أيضاً من الفلاسفة الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغورى الحديث ، فابن النديم يذكر أنه كان من جملة المتكلمين ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، ولعل المقصود بالفلسفة الطبيعية هنا الفيثاغورية ، فقد نشأ في أسرة يتعاطى أفرادها الهندسة . ويذكر أيضاً أنه كان مؤسس أول مدرسة فلسفية في بغداد ومن المحتمل كثيراً أن تكون هذه المدرسة فيثاغورية .

أود أن انتهى من هذا كله إلى أن الفيثاغورية القديمة عرفت لدى الإسلاميين في ثنايا الفيثاغورية الجديدة . وكان الفيثاغورية عامة أنصارها القلائل . ولكن الإسلام في أشخاص مثلية من متكلمين لم يقبلوا ابداً هذا الاتجاه — وكان إخوان الصفا مثلية — فاعتبروا إسماعيلية وقرامطة . وهوجمت مدرسة الكندي أو من اعتنق الفيثاغورية من هذه المدرسة ثم دفع أبو بكر الرازى بالأحدس لإتجاهه الفيثاغورى أو لإتجاهه الأفلاطوني الواضح ، ولفظ من دائرة الجماعة الإسلامية .

٣ — المدرسة الإبلية

أما المدرسة الإبلية ، فقد عرفها الإسلاميون معرفة طيبة وعرفوا جميع رجالها أكسانوفان وبارمنيدس وزينون ومليسوس ، وقدمت لهم المصادر اليونانية المترجمة معلومات وثيقة ومؤكدة عن كل من فلاسفة هذه المدرسة . أما أكسانوفان — فقد عرفه الإسلاميون تحت اسم « أكسندفانس » ، وذكروا

أنه يقول : إن المبدع الأول هويته أزلية دائمة ديمومة التقدم لا تندرک بنوع صفة منطقية ولا عقلية ، لأنه مبتدع كل صفة ، ونحن تعلم أنه ينسب لاكتنوفان هذه الفكرة . ثم ينقلون عنه : هو ولا شيء معه ، ومعنى هذه أنه : بسيط لا مركب معه ، وذلك ، لأنك إذا قلت ولا شيء معه ، نفيت عنه أزلية الصورة والهيولى - أى صورة وهيولى الموجودات - وكل مبدع من صورة وهيولى ، وكل مبدع من صورة فقط . ومن قال إن الصورة أزلية مع إتيته ، فليس هو فقط ، بل هو وأشياء كثيرة ، فعند إظهار ذاتها ظهر العوالم وهذا بحال وهذا فهم لا بأس به المذهب وإن كان قد عبر عن : الوجود موجود ، ولا شيء غير موجود ، بالتعبير الإسلامى المستمد من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : هو ولا شيء معه .

أما عن بارمنيدس ، فقد عرفه الإسلاميون وعرفوا مذهبه فى الوجود نقل إليم كتاب الطبيعة لأرسططاليس فكرة بارمنيدس ، ومليسيوس الرئيسية : إن الوجود واحد وغير متحرك ، ثم نقد أرسططاليس لهذه الفكرة ، كما قدم لهم نفس الكتاب فكرة بارمنيدس فى تنهى الوجود ، وفى أنه واحد ، وأنه يقال مطلقاً ، أما فلوطرخس - وهو مصدر كبار مؤرخى الفلسفة اليونانية الإسلاميين كالفلسفة - كالمهرسناني والمقدسي والشهرزورى - فإنه يذكره تحت اسم فارويدس ، وكذلك عرف عند الإسلاميين ثم يعرض أيضاً مذهب بارمنيدس فى الآراء الطبيعية متكامل ، فهو يذكره إن بارمنيدس ، ومايس وزينون ، كانوا يبطلون الكون والفساد لأنهم يرون أن لكل غير متحرك ، وأن بارمنيدس يرى أن ترتيب العالم مثل كلة مضفورة مركب بعضها على بعض وأن منها ما هو جسم غلخل ، ومنها ما هو من جسم متكاثف وأن منها ما هو خليط من نور وظلمة ، وأن القمر مساعظمه وأنه

يستغنى منها كما يورد أيضاً في سبب تعليقه عدم حركة الأرض ، أنه لما كان بغير الأرض من الجهات كلها متساوياً ولم تكن لها علة تدعوها إلى أن تميل من جهة من الجهات ، لذلك صارت تتموج فقط ولا تتحرك ، ثم يمتلأ الكتاب بعد ذلك بأراء بارمنيديس في الظواهر الطبيعية والطبية وغيرها ، ولا تقل معرفة الاسلاميين لزينون عن معرفتهم لبارمنيديس ، فقد نقل بعض حجه في كتاب الطبيعة ، ويورد يحيى بن عدى في تعليقه له على كتاب الطبيعة حجه زينون ، إن كانت الحركة موجودة لزم أن يقطع ما لا نهاية له في زمان متناه ، لأجل أن النقطة التي على العظم بلا نهاية ، ويذكر نقضها . ثم يعرض رأى أرسطو نفسه في نقض آخر لزينون في أبطاله للحركة ويفند في هذا النقطة حجة السهم المشهورة في تراث زينون الفيلسوف ، ثم يعرض لها عرضاً منهجياً فيقول : إن سيج زينون في الحركة التي يفسر حلها أربع :

الأولى منها : قوله : أنه ليس حركة من قبل أن المتنقل يجب أن يبلغ نصف الشيء قبل أن يصل إلى آخره وقد عرض أرسطو لهذه الحجة في مواضع مختلفة من كتاب الطبيعة .

الحجة الثانية : وهي التي تعرف بأخيلوس . وهي هذه أبطل بطل . إحضاراً ، لا يمكن في وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع ، إحضاراً لأنه يجب ضرورة ، أن يكون الطالب يصل من قبل إلى الوضع الذي منه فضل الهارب ، فيجب ضرورة أن يكون الأبطال له أبداً فضل ما ، وهذه الحجة هي تلك الحجة بعينها التي استعمل فيها التصنيف و القسمة الثنائية . . غير أن الفرق بينها أن القسمة ها هنا للعظم الفاصل لا يكون بنصفين ، وإنما لزم الأمر ألا يلحق الأبطال من قبل قوله . . . يعني من قبل وضع زينون . . أن العظم ينقسم بالفعل بلا نهاية . . .

وأما الحجة الثالثة : أن السهم ينقل وهو ساكن .. وإنما لزمت من قبل أخذه أن الزمان مؤلف من الأوقات . فإن ذلك إن لم يسلم له . لم يجب القياس .

والحجة الرابعة : هي التي جعلها في الأمر : الأعظام المتساوية التي تتحرك إلى جانب أعظام مساوية لها ضد حركتها - على أن تلك تتحرك من آخر الميدان وهذه تتحرك من وسطه - حركة مستوية السرعة . فيرى أنه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف متساوياً لضعفه .

يتبين لنا من هذا إن الإسلاميين قد وصلت إليهم حجج زينون كاملة ثم نقد أرسطو لها ، ويتناول أرسطو ، في كثير من مقالات كتابه ، حجج زينون بالتنقيص .

كيف تنال الكتاب الإسلاميون زينون وفلسفته ؟ أما للبشر بن فاثك فتكلم في كتابه عن حياة زينون ، ويقدم لنا وصفاً طيباً لهذه الحياة من الناحية التاريخية ، ثم يورد بعض حكمة وآدابه ، ولكنه يعتبر من مؤسس المدرسة الميغارية ، ويقول د وكان زينون مبدعاً رأى الشيعة المسماه ما غوريقي ، وهذا خطأ ولكنه يذكر أن مذهبه ومذهب بارمنيدس كان د مذهب الغوامض ، ويرى الدكتور بدوى محقق كتاب المبشر بن فاثك إن الغوامض تعنى الديالكتيك وأن هذه الفقرة من كلام المبشر بن فاثك مأخوذة من كلام ديوجانس اللاؤرس ، وفيه يذكر أن أرسطو يقول إن زينون هو مخترع الديالتيك ، كما أن أباذوقليس مخترع الخطابة ، غير أن المبشر بن فاثك يتنبه إلى أن حجج زينون قد أدت إلى نوع من المقسطة ، فيذكر أن لافينوس السوفسطائي ، كان تلميذاً لزينون الحكيم ويرى اليعقوبي أن طائفة من أصحاب زينون هم السوفسطائية ، وأن تفسير هذا الاسم اليوناني هو المغالطة والتناقض .

أما للشهرستاني فقد ذكر زينون الأكبر ، وكان زينون الإيلي يدعى فعلا زينون الأكبر ثم نسب إليه أقوالا لا تمت إليه بصلة ومن هذه الأقوال : « إن المبدع الأول كان في عله صورة لإبداع كل جوهر ، وصورة لدثور كل جوهر فإن عله غير متناه ، والصورة التي فيه من حد الإبداع غير متناهية ، وكذلك صورة للدثور غير متناهية ، فالعوالم في كل حين ودهر ، هل هذا تعبير عن الأصل الإيلي بأن الوجود كامل ، ولا شيء خارج عنه ، ففيه كل شيء ؟ ولكننا لا نعلم قولاً لزينون ، وبارمنيدس من قبله ، عن علم الله أن كليهما لم يستخدم لمصطلحي الجوهر والصورة ثم يذكر الشهرستاني قولاً آخر بنسبة لزينون وهو أن « ما كان منها رأى للعوالم مشاكلاً لنا لم ندركه » ثم يورد أقوالاً لزينون في الـكون والفساد « إن الموجودات باقية دائره ، فأما بقاؤها فيتجدد صورها ، وأما دثورها ، فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى ، وذكر أن الدثور قد يلزم الصورة والحيولى معاً - وقال أيضاً : « إن للشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء ، فإذا تغيرت السماء ، تغيرت القوة أيضاً . ثم هذه الصورة كلها بقاؤها في علم الباري تعالى ، والعلم يقتضى بقاءها دائماً . وكذلك الحكمة تقتضى ذلك ، لأن بقاءها على هذا الحال أفضل ، هل معنى هذا إنكار للتغير ؟ لقد ذهب زينون إلى هذا فعلاً ، ولكنه لم يذهب أبداً إلى نظرية في العلم الإلهي ، تحتوي بقاء الصورة وفناءها ، وأخيراً يذكر الشهرستاني أن العلماء المنطقيين إلى أن الله تعالى قادر على أن يفتي العوالم يوماً إن أراد ، وأن العلماء المنطقيين الجدلبيين دون الإلهيين قد ذهبوا إلى هذا الرأي . وينقل عن فلوطرخس أن زينون كان يزعم أن الأصول هي الله والعنصر فقط فأنه هو للصلة الفاعلة ، والعنصر هو الفعل وهذا أسلوب مرسوم بالمذهب المشائي .

أما مليسوس آخر فلاسفة المدرسة الإيلية وأكثرهم شهرة عند اليونان فقد

عرف أيضاً في العالم الاسلامي تحت اسم د مالميس ، وقد أكد أرسطوطاليس ذكره في كتابة الطبيعة ، سواء مقروناً باسم بارمنيدس أو منفرداً ، ثم إن كتاب الطبيعة يميز بينهما بأنهما يتفقان في أن المبدأ واحد وليس متحركاً ، ولكنهما يختلفان في أن بارمنيدس يذهب إلى أن المبدأ الأول لا متناه ، بينما يذهب مليسوس إلى أنه غير متحرك . وعرف الشراح هذا وتناقضوه في تعاقباتهم على كتاب الطبيعة . ثم أن أرسطو يهاجم مليسوس أكثر من مهاجمته لبارمنيدس وعرف الاسلاميون هذه المهاجمة وتناقضوها أيضاً بالشرح والتفصيل ، ويذكر المبتدئ بن فائق مالمس في موضعين من كتابه نستطيع أن نصل إلى نتيجة حاسمة ، هي أن الاسلاميين عرفوا إلى حد كبير فلسفة إيليا ، كما عرفوا أسماء رجالها ، ولكن اختلطت مذاهب هؤلاء الرجال أحياناً — في كتب الإسلاميين — بالفيتاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة .

٤ — مدرسة التغيير : هرقليطس

كانت المدارس السابقة إرهابات بظهور فيلسوف التغيير د هرقليطس ، أعظم فلاسفة اليونان قبل سقراط . بل واحد من أعظم فلاسفة هذه الدنيا على الإطلاق . بما تركه اثر نافذ في تاريخ الفكر الانساني . وهنا يقابلنا السؤال التقليدي : هل وصلت آراء هرقليطس إلى الاسلاميين ، وعلى اية صورة وصلت ، هل كان لها تأثير نافذ في فكرهم وفلسفتهم ؟ قدم كتاب الطبيعة لأرسطو للاسلاميين صورة متكاملة عن فلسفة هرقليطس . وقدم لهم ما ظنه أرسطو مركز الدائرة في هذه الفلسفة وهو : اصل الوجود هو النار ، وان الوجود جسمي بل يورد أرسطو قول د إرقليطس ، — وهكذا رسم عند الاسلاميين — : إن الاشياء

كلها تصير في وقت من الاوقات نارا . كما قدم لهم مذهبهم دأن كل شيء قد يتغير من الضد الى الضد . كما أن كتاب أرسطو دأسماء ينقل إلى الاسلاميين فكرة الدور ، فالسكون والفساد - عند هرقليطس - يتناوبان . أسماء د ومنهم من قال انها تفسد أحيانا ، وتكون حيناً ، وأنها دائمة على هذه الجهة ، لإنقاذ لذلك منها ولا انقطاع كقول أمبدقليس من مدينة اغراغنطس ، وكقول ايرقليطس من مدينة أفسولس ، ثم ينقد أرسططاليس بعد ذلك قول من يقول د أن العالم يكون حيناً ويفسد حيناً ، وإن العالم دائم لا فناء له ، الا أن صورته تستحيل وتتغير مرة بعد مرة من صورة إلى صورة شبيهة من استحالة من الصبي إلى الرجل ، ومن الرجل إلى الصبي . فمرة يفسر الصبي ليكون رجلاً ، ومرة يفسر الرجل ، فيكون صبياً .

ثم يعرض أرسطوطاليس - أى من يقولون د إن النار هي الأسطقس ، وينقد هذا القول أيضاً في كتاب النفس المترجم إلى العربية دإن ايراقليطس زعم أن الأولية نفس متحركة ، وكيف لا يقول هذا القول . وهو القائل إن البحار ليس بجسم ، وعنه تكون ثائر الأشياء ، وهو أبدأ حار سائل ، والمتحرك إنما يعرفه متحرك مثله ، وهكذا كان يرى مع كثير من الناس : إن الأشياء في حركة . ولكن ما لبثت صورة هرقليطس أن اتضحت عند الاسلاميين خلال كتاب الآراء الطبيعية لفلوطررخس بل يذكر فلوطررخس الفياسوف هباسوس ، وهو أحد الفلاسفة النار بين أيضاً ، فيقول دوأما ايراقليطس وأباسوس (هباسوس) الذي ينسب إلى مطايطس فذكر أن مبدأ الأشياء كلها من نار ، وانتهاءها إلى النار وإذا انطفئت النار تشكل بها العالم وأول ذلك الغليظ منه ، وإذا تكاثف واجتمع بعده

إلى بعض صار أرضاً وإذا تحملت الأرض وتفرقت اجزاها بالنار، صار منها الماء صلباً . وإيضاً فإن العالم وكل الأجسام التي فيه تخلطها وتغيرها بالنار، إذ هي للبدا، منها يكون الشكل، واليها ينحل ويفسد، وعرف الاسلاميون أيضاً أن إيراقليطوس قال بنوع من اصاغر متجزئة في غاية الصغر، وعرفوا أيضاً خلال فلوطرخس فكرته في الحركة، أكثر مما عرفوها عن أرسطو، وأما إراقليطس فإنه كان يبال الوقوف والسكون من الشكل وكان يرى أن ذلك من شأن الموات . وكان يرى أن الحركة السرمدية هي للجواهر السرمدية، وأن الحركة الزمانية للجواهر الفاسدة، ثم يورد فلوطرخس آراء هرقليطس في الصدفة وفي الوجود فيقول إن إيراقليطس يرى أن الأشياء بالهتت وأن البتت هو الضرورة وأن جوهر البتت هو النطق العقلي الذي ينفذ في جوهر الشكل وهو الجسم الأثيري الذي هو زرع لتكوين الشكل . وينقل الشهرستاني هذا النص فيقول : إن إيراقليطس زعم أن الأشياء انتظمت بالبتت وجوهر البتت هو متعلق عقلي في الجوهر الكلي، والجزء الأول من العبارة هو ترجمة دقيقة لقول هرقليطس : إنه لا شيء يأتي عن نظام . وإنما أتى الوجود عن صدفة، والثاني هو الوجود المشهور .

بل ينقل فلوطرخس للاسلاميين أقوال هرقليطس في الظواهر الطبيعية ويعرف الاسلاميون رايه في شكل الشمس : أنها في السفينة وأنها مقمرة . وفي استنارة الكواكب : فالسكواكب تستنير . لأنها تفتدى من البخارات الأرضية وأن عظم الشمس هو مقدارها الذي تراها به، أو اعظم منه قليلا أو أقل . وإن سبب كسوف الشمس هو إنقلاب جسمها رأساً على عقب وقد اورد

للمقدمى هذا النص عن فلوطراخس بدون أن ينسبه إلى هرقليطس ، أما القمر فإنه عند هرقليطس جسم أرضى قد ألثف عليه صحاب ، وأنه في شكل الزورق ، وأن الذى يعرض للشمس والقمر هو عرض واحد . وذلك أن السكواكب لما كانت في أشكالها شبيهة بالسفن ، صارت إذا قبلت ما يرفع إليها من ثمار الرطوبات التى تبخر إليها ، تستنير فيما يظهر بالتخيل . والشمس تستنير إستنارة أكثر ، لأنها تسلك في هواء أصفى وأما القمر فإنه يسلك في هواء أغلظ ، ولذلك يظهر كدأ ، أما عن كسوف القمر فيرى هرقليطس د أن كسوفه قد يكون بدوران جسمه حتى يعرض أن يساقنا - أى يقابلنا ويوازيها - الجزء منه المقعر تجميع السفينة ، وهرب الاسلاميون أيضاً خلال فلوطراخس ، فكرة الصنة للمعظمى ، عند هرقليطس ، وتحديد له بأنها ثمانية عشر ألف سنة شمسية كما عرفوا من نفس المصدر فكرة نفس العالم عند هرقليطس ، وأنها بخار من الرطوبات التى فيه - أى التى في العالم . أما نفس الحيوانات فهى إما من البخار الذى من خارج ، وإما من بخار من داخل بجائس له .

وعرف الإسلاميون هرقليطس عن طريق أمثولوجيا المشهور . إن أمثولوجيا يذكر أن هرقليطس أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس ، والحرص على الصعود إلى العالم الشريف الأعلى ، وقال : إن من حرص على ذلك ، وارتقى إلى العالم الأعلى ، جوزى بأحسن الجزاء اضطراباً . فلا ينبغي لأحد أن يفتر عن الطلب والحرص والارتفاع إلى ذلك للعالم وإن تعب ونصب ، فإن أمامه الراحة التى لا تعب بعدها ولا نصب ، ويذكر صاحب أمثولوجيا أنه إنما أراد بقوله هذا تحريضنا على طلب الأشياء العقلية ، لنجدها كما وجدها ، ونذكرها كما أدرجها .

تبين أن هناك صورة واضحة لهرقليطس في المصادر اليونانية المترجمة في العالم الإسلامي وقد تناول هذه الصورة مؤرخو الفلسفة اليونانية من اللاحقين. فالمقدسي — كما رأينا — تناول تلك الصورة وعرضها، وعرف الشهرستاني رأيه وعرضها، أن مبدأ الموجودات هو النار، فالتكاثف منها وتجهزها الأرض، وما تحلل من الأرض بالنار صار ماء، وما تحلل من الماء بالنار صار هواء، فالنار مبدأ، وبعدها الأرض، وبعدها الماء، وبعدها النار، والنار هي المبدأ، واليها المنتهى، فمنها الكون وإليها الفساد.

أما المبشر (بن فاتك) فيذكر تحت اسم «إراقليطوس الظلمى» نسبة إلى الظلمة. وقد سمى هرقليطس فعلاً بهرقليطس المظلم، لصعوبة أسلوبه وعدم وضوحه فكان مظلم الأسلوب، وعرف الإسلاميون أثره الكبير على أفلاطون، وأن أفلاطون كان يعتقد آراء مدرسة التنوير قبل أن يصعب سقراط، يقول الفيلسوف وهو يتكلم عن دراسة أفلاطون «أراد للفلسفة فمضى إلى أصحاب إراقليطوس وكانت لهم طريقة في الفلسفة، وهي اليوم مجهولة. فسمع منهم، وتحقق أن طريقتهم في الحكمة يتعين عليها الرد. وأراد أن يجاهد نفسه في طلب الفلسفة الحقيقية فقصده سقراط يقول المبشر بن فاتك أن أفلاطون كان يتبع إراقليطوس في الأشياء المحسوسة، كما كان يتبع فيثاغورس في الأشياء المعقولة، وكان يتبع سقراط في أمور التدبير ونحن نعلم أن فلسفة أفلاطون مزيج من هذه الفلسفات ومحاولة للتوفيق بينها ويتبعه الفساراني في تحصيل السعادة إلى أثر هرقليطس، في فكرة أفلاطون عن الفيلسوف المزور، واستخدامه لفكرة نار إراقليطس وهو يحدد تعريف الفيلسوف المزور أو المهرج.

بل إن المؤرخين الإسلاميين عرفوا أيضاً أقراطيلوس تلميذ هرقليطس فيذكر

الشهرستاني أن « أرسطوطاليس حكي في مقاله الألف الكبيرى من كتاب ما بعد الطبيعة أن أفلاطون كان يختلف في حدائنه إلى أفراطيلوس فكتب عنه ما روى هرقليلس ، وأن أفراطيلوس كتب آراء أستاذه وروى عنه « أن جميع الأشياء فاسدة وأن العلم لا يمحيط بها ، ونقل لنا أيضا المبشر بن فاتك بعض حكمه « قال يراقليطوس . من احتمال الشرور العارضة اللائى لمست منه ، وكف عن الشرور اللائى تكون منه باختياره ، وأمعن في طاعة الله عز وجل الذى هو خالقه ، وأصل كونه وعنصر جوهره ، فذلك الحكيم السعيد وقال يراقليطوس : لا راحة للحريص ولا غنى لذى طمع ولأى أشك في صحة نسبة القول الاول إليه ، ومن المحتمل أن يكون الثانى له . فهو يعبر تماما عن حياة الرجل . وبعد : هل كان لفلسفة هرقليلس وفكره من أثر في المسلمين والاسلاميين يشبه أثره البالغ والمباشر في العالمين اليونانى والأوروبى الحديث ؟ أم هل وصل إليهم أثره عن طريق غير مباشر خلال السقراطية والشكك التجريبيين من ناحية . وخلال الرواقية من ناحية أخرى ؟ وقد كان لهرقليلس أثره البالغ فيها .

إن الإجابة على هذه الأسئلة تحتاج إلى بحث أوسع . وما نجمله هنا :

إن المنطق الاسلامى البحث المنهق عن روح الاسلام هو منطق حركى ، وهو يتشابه في هذا مع منطق هرقليلس ، ولكن مع اختلاف كامل في الوسائل والغايات أما الفكرة العامة للجسمية فقد أبرزت فعلا في دوائر مختلفة من مفكرى الإسلام : بحضة أهل السنة . وبحسمية الشيعة قد آمنوا بجسمية الوجود وقد تأثر هؤلاء جميعا بالرواقية وأثر هرقليلس ووضح في الرواقية وفي جسميتها وبهذا القدر يمكننا أن نقول إن هرقليلس أثر في مفكرى الإسلام : فنجد مفكراً من مفكرى الاسلام المتأخرين وهم نجم الدين القروينى للكاتبى (توفى عام ٦٧٥ هـ)

يضع هرقليلطس بين الفلاسفة اللقائلين بالجسم من فلاسفة اليونان : انكسيانس وهرقليط وديموقريطس وانكساغورس .

أما أثر فكرة النار عند هرقليلطس في الاسلاميين فتظهر لدى بعض الطوائف الصوفية للفلسفية ، التي تأثرت من ناحية بهرقليلطس ، ومن ناحية أخرى بعبادة النار عند المجوس واعتناق الزرادشتية لهذا الأصل وظهرت عبادة النار ، وأنها أشرف العناصر عند جماعة من غلاة الشيعة . كما ظهرت لدى شاعر شعوبي خطيب هو بشار بن برد . ولكننا نرى الاخذ بفكرة النار ، كعنصر أعلى واسطقس أسمي ، لدى الحسين بن منصور الحلاج ، ثم لدى طائفة اليزيدية ، وهي مازالت معاصرة لنا . ثم ظهر تقديس النار لدى السهروردي المقتول . ولكن من الأول أن تربط عبادة النار في العالم الإسلامي بالمجوس وعبدة الشيطان .

أما الأثر الظاهر لهرقليلطس في العالم الإسلامي فهو فكرته في التنغير من ناحية وما يتبع التنغير من فكرة الدور أو السنة الكبرى . وقد أثرت هذه لفكرة في إخوان الصفا . وقد أخذت فكرة الدور التام أو السنة الكبرى صوراً متعددة لدى طوائف الباطنية ولكن ظهرت لدى إخوان الصفا في صورة واضحة إن الدور التام أو السنة الكبرى عند هرقليلطس - أي تخلص النار شيئاً فشيئاً بما تحولت إليه ، وتكرره إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري - هو الوغوس ، وهو فكرة الكور عند إخوان الصفا . إن لفلك وأشخاصه . . أدواراً كثيرة . ولأدوارها أكوار : أما الأكوار فهي استئنافها في أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة أخرى .

بل أن النوبختي يعتبر فكرة التغير - فكرة سوفسطائية وقد اتهم هرقليطس فعلاً بأنه أب للشك والسفسطة يقول: النوبختي ، ومن هؤلاء السفسطائية من قال : إن العالم في ذوب وسيلان قالوا : ولا يمكن الإنسان أن يتفكر في الشيء الواحد مرتين لتغير الأشياء دائماً ، بل إن هناك من المفكرين المسلمين من يربط بين فكرة النظام في الخلق المتجدد أو الخلق المستمر وبين هرقليطس يقول الشيخ المفيد : الجواهر بما يصح عليها البقاء وأنها توجد أوقاناً كثيرة ولا تفرض العالم لا بارتفاع البقاء عنها ، وعلى هذه الجلة أكثر الموحدين . وإبراهيم النظام يخالف الجميع ويزعم أن الله تعالى يحدد الأجسام ويحدثها . حالاً فحالاً ، فبل أطلع النظام على رأى هرقليطس وتأثر به .

• - الطبيعة المأهولة :

١ - أنبأدوقليس :

فإذا انتقلنا إلى فليسوف العناصر أنبأدوقليس والممثل الأولي للمذاهب الجرح والتلفيق في العالم اليوناني قبل سقراط ، نجد معرفة الإسلاميين به متباينة في الصحة والخطأ ، ونجد تحميل الفيلسوف اليوناني القديم ماله وما ليس له . ونحن نعرف أن الأسطورة حاقت به في العلم اليوناني نفسه ، بل نحن نعلم فعلاً أنه أدهى الألوهية ، وقال لمريديه : لا تنظروا إلى ك مخلوق فان وإنما أنا إله خالد بل نقلت أمولوجيا إلى الإسلاميين أن أنبأدوقليس قال : إن الأنفس إنما كانت في المسكان العالي الشريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم . وأنه هو - أنبأدوقليس - صار إلى هذا العالم غيائاً للأنفس التي اختلطت عقولها ، فصار كالإنسان المجنون ، فنادى الناس بأعلى صوته ، وأمرهم بأن يرفضوا هذا العالم وما فيه ، وأمرهم أن يعودوا إلى عالمهم العلوي الشريف لينالوا الراحة والنعمة التي كانوا

فيها أولا . فلا جرم إذن أن يكون عند الإسلاميين ، من الكبار عند الجماعة ، دقيق النظر في العلوم ، رفيق الحال في الأعمال ، وكان في زمن داود النبي عليه السلام ، مضى إليه وتلقى منه ، واختاف إلى لقمان الحكيم ، واقتبس الحكمة ، ثم عاد إلى اليونان وأفاد . أما القفطى فقد ذكر أن أنبادوقليس حكيم كبير من حكماء يونان ، وأنه أول الحكماء الخمسة المعروفين بأساطين الحكمة ، ومن أقدمهم زمانا . أما هؤلاء الحكماء الخمسة عند القفطى فهم : أنبادوقليس ثم فيثاغورس ثم سقراط ، ثم أفلاطون ثم أرسططاليس .

ويرى القفطى أيضاً أن أنبادوقليس كان معاصراً للنبي داود وأنه أخذ الحكمة من لقمان الحكيم بالشام ، ثم توجه إلى اليونان ، فتكلم في خلق العالم بأشياء تذكر المعاد ويذكر القفطى أنه قرأ له كتاباً في هذا في مكتبة الشيخ أبي نصر المقدسى بالقدس ، وردود أرسططاليس عليه . ويقرر صاعد والقفطى أن من الباطنية من يقول برأى أنبادوقليس وينتمى إلى مذهبه . . ويزعمون أن له رموزاً من الصعوبة الوقوف عليها ومعرفة المراد منها ، وأنه لا يكشفها غيرهم . ويرى صاعد والقفطى أن هذا في غالب الظن وهم وكذب ، فإنهما ما رأيا شيئاً منها والكتاب الذى رآه القفطى ليس فيه شيء مما زعموه ، ولم يبين لنا القفطى اسم هذا الكتاب كما لو يوضح محتوياته ، ونحن نعلم أن أنبادوقليس كتب كتابين شعرا ، أحدهما في الطبيعة والآخر في التطهير ، فهل وصل أحدهما إلى الكتابين إلى المسلمين ، أم أن ما وصل إلى يدى القفطى ، هو كتاب أنبادوقليس المنحول وهو « الجواهر الخمسة » .

وقد ذهب صاعد الأندلسى وتابعه القفطى إلى أن محمد بن عبد الله الجبلى الباطن القرطبى المعروف باسم مسرة المتترقى عام ٣١٩ هـ ، اشتهر بالانتفاء إلى

أبادوقليس وأنه كان «كلفاً بفلسفته ملازماً لدراستها ، ثم فر من المغرب لإتهامه بالزندقة ، لإكثاره من النظر في فلسفة أبادوقليس وإعلانه لذلك ، وسأول صاعد أن ينسب إلى أبادوقليس مذهباً في الجمع بين صفات الله تعالى . وأنها كلها تؤدي إلى شيء واحد . وأنه إذا وصف بصفات متعددة ، فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة ، بل هو الواحد على الحقيقة ، لا يتكرر بوجه ما أصلاً ، أى أنه - في نظر صاعد - أول من ذهب إلى أن الصفة عين الذات ... المبدأ المعتزلي المعتيد . ثم أنه أول من جمع بين صفات الله تعالى د فمعنى قوله عالم معنى . قوى قادر معنى قوى مريد . ، الخ ويلتص صاعد إلى أن يجعل أبا الهزيل العلاف تلميذاً لأبادوقليس .

وقد أورد كل من القفطى وابن أبى أصيبعة نفس الآراء عن « أبادوقليس » وأشار إلى أن مصدره في هذا هو صاعد الأندلسى . ولا شك أن صاعداً كان من أعرف الناس بالأندلس وبتلميذه ابن مسرة على الآراء المنسوبة لأبادوقليس . وقد ذكر ابن أبى أصيبعة أن « لأبادوقليس » كتابين هما **كتاب فيما بعد الطبيعة** و**كتاب الميامر** . ولعل الأول هو كتابه المنظوم في الطبيعة والثاني في التطهير ، و**الميامر** كما تعلم جمع « ميمر » والميمر كلمة سورانية معناها قسم أو فصل .

وقد كان لأبادوقليس ذكر ومقام لدى الإشرافيين . بحيث يعتبر واحداً من كبار الأنبياء والأصفياء والأولياء ، ونرى شيخ المذهب الإشراقى - السهروردى المقتول - يقرر أن الحكمة الإشرافية هي التي قررها وأخبر عنها جملة من الحكماء الأولين ، وهم في نظر السهروردى من جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء ، وأن هؤلاء الحكماء هم أغانا ذيمون وهرمس وأبادوقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم . وأنهم تشبهوا بالمبادئ وتخلقوا بأخلاق الله

بتجردهم عن المادة مجرداً تماماً ، وانتفضوا بالمعارف على ما هو عليه هيئة الوجود
فأبادوقليس إذن - عند الاشراقية الإسلامية - حكته كشفية ذوقية ، تظهر له
الانوار العقلية وتلعب وتفيض بأشراق على النفس عند تجردها ، وكذا قدماء
اليونان خلا أرسطو وشيعته ، .

ومن الثابت قطعاً أن أبادوقليس لم يكن إشراقياً ، وإنما وضعه الاشراقيون
في نسق حكائهم الأوائل ، لأنه وصل إليهم في صورة مباينة لحقيقته في العالم
اليوناني ، ويبدو أن ما قرب أبادوقليس إلى الاشراقية . هو كتابه المنحول
« الجواهر الخمسة » ، وقد بقيت مقتطفات من هذا الكتاب المنحول بالعبرية ، منقولة
عن العربية ، حفظها لنا الفيلسوف لليهودى سلون بن جبرول - والجواهر الخمسة
الواردة في المقتطفات الباقية من هذا الكتاب هي الهيولى الأولى والعقل والنفس
والطبيعة والهيولى الثانية ، ويورد أسين بلاسيوس في بحثه عن ابن مسرة ومدرسته
أن من أهم الآراء التي اعتنقها ابن مسرة منسوبة إلى أبادوقليس قوله بالجواهر
الخمس . وقد كان ابن جبرول في كتابه « ينبوع الحياة » تلميذاً أميناً لابن مسرة
وبالتالى لأبادوقليس المزعوم .

كما أن فكرة الجواهر الخمسة سادت - فيما يقول القفطى - كتب الباطنية ،
منسوبة إلى أبادوقليس ، ويحاول الخليفة الفاطمي « المعز » تخفيف القول بقدم
هذه الجواهر الخمسة - ويبدو أنها كانت منتشرة في كتب الاسماعيلية - فيقول :
إن الخمسة الجواهر هي خمسة أشياء صادرة عن مبدأ وإن هذه الخمسة هي : الروح
والنفس - وهما حيوان : ثم الهيولى المنفصلة ثم الخلاء والملاء ، وهما لا فاعلان
ولا منفعلان .

ونحن نعلم انتشار فكرة التقدماء الخمسة في الدوائر الفلسفية في العالم الاسلامي، وأن السكندى كتب رسالة في الجواهر الخمسة . وقد فسرهما السكندى بالخيول والصورة والحركة والمكان والزمان ، ثم نسبت إلى الخرنائية الصابئة ، وهي عندهم : الله والنفس والخيول والذهر (الزمان) والفضاء (الخلاء) ، وأن أبا بكر الرازي أخذ بهذا المذهب . وقرر أنه كان مذهب الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول أرسططاليس ، ومن حملتهم أبادوقليس . أما المذهب العام لأبادوقليس كما صوره المؤرخون الاسلاميون فينقل لنا الشهرستاني صورة منه : إن أبادوقليس يرى أن الله لم يزل هوية فقط ، وهو العلم المحض ، وهو الإرادة المحضة وهو الجود والعز . والقدرة والعدل والخير والحق ، وليس معنى هذا أن هناك قوة مسماة بهذه الأسماء ، بل هي هو - وهو هي كلها ، مبدع فقط ، لا إله أبدع من شيء . ولا أن شيئاً كان معه !! ولكن ليس هذا مذهب أبادوقليس ، لأنه مذهب أفلاطوني حديث ، إن أبادوقليس كان يؤمن بالكثرة وأنه لم يقبل (وجود) بارمنيديس على أنه جوهر واحد متشابه ، بل عن أنه مزيج من عناصر أربعة .

أما كيف أبدع الله الخلق : أبدع الله الشيء البسيط المعقول ، وهذا البسيط الأول المعقول هو العنصر الأول ، ثم كثر البسائط من النوع البسيط الواحد الأول ، ثم كون المركبات من البسائط وهو مبدع الشيء واللاشيء ، العقلي والفكري والوهمي ، أي أنه أبدع المتضادات والمتقابلات الخيالية والحسية .

أما كيفية الابداع . فليس عن إرادة له مستأنفة ، بل باعتبار علة الصور على ألا يكون هناك تساوق في الوجود بين العلة والمعلول ، وإلا فالمعلول مع العلة ، معينة بالذات ، فإن جاز أن يقال إن معلولاً مع العلة ، فالمعلول حينئذ ليس هو

غير العلة . وإن علة المعلول ليس أولى بكونه معلولا من العلة ، ولا العلة بكونها علة أولى من المعلول ، . فلا بد إذن أن يكون المعلول تحت العلة وموجوداً بعدها : « والعلة علة العلل كلها ، أى علة كل معلول تحتها فلا محالة إن المعلول لم يكن مع العلة بجهة من الجهات البتة ، وإلا فقد بطل اسم العلة والمعلول ، » ثم بين أبادوقليس - في نظر المؤرخ الاسلامي - مراتب الصدور ، أو مراتب المعلومات : فالمعلول الأول هو العنصر ، وقد سبق أن ذكرنا أنه المقول البسيط الواحد ، ثم المعلول الثاني : فبواسطة العقل ، ثم الثالث فبواسطة النفس ، وهذه هي البسائط والمتوسطات ، ثم يتلوها المركبات ، ونحن نرى بوضوح أن المذهب الذي أنطقه الاسلاميون أبادوقليس هو الأفلاطونية المحدثة ، ثم ما يلبث هذا المذهب أن يختلط بين هذه الأفلاطونية المحدثة وبين لفكرتين للمعتنقين لأبادوقليس في تفسير الكون والفساد - إن تكلمنا بلغة أرسطو اليانية - وهما فكرتنا المحبة والغلبة . فيذكر الشهرستاني أن أبادوقليس يذهب إلى أن العنصر الأول بسيط من نحو ذات العقل الذي هو دونه ، وليس هو دونه بسيطاً مطلقاً - أى واحداً عبثاً من نحو ذات العلة - فلا معلول إلا وهو مركب تركيباً عقلياً أو حسياً . فالعنصر في ذاته مركب من المحبة والغلبة .

وقد أبدعت المحبة الغلبة الجواهر البسيطة الروحانية والجواهر المركبة الجسمانية ، فالغلبة والمحبة صفتان أو صورتان العنصر وقد أبدعا جميع الموجودات . أما الموجودات الروحانيات فانطبعت على المحبة الخالصة والموجودات الجسمانيات على الغلبة والمركبات من الروحانيات والجسمانيات فهي على طبعي المحبة والغلبة أو بمعنى أدق هي مزاج وإزدواج بين الأمرين وبمقدار ما في المركبات من المحبة والغلبة تعرف مقادير الروحانيات في الجسمانيات .

ويعرف الاسلاميون الكثرة العامة للمحبة ، وان ابادوقليس يقول بأن المزدوجات تألف بعضهم ببعض نوعاً بنوع وصنفاً بصنف ، وتختلف المتضادات فيتنافر بعضهم عن بعض نوعاً عن نوع وصنفاً عن صنف ، فالروحانيات هي التي تسبب الائتلاف والمحبة ، والجسمانيات هي التي تسبب الاختلاف والغلبة ، وقد يجتمع كل من المحبة والغلبة في نفس واحدة باضافتين مختلفتين وهنا أيضاً أثر افلاطوني محدث ، فلم يميز ابادوقليس بين الروحاني والجسماني ولم تكن المحبة والغلبة عنده مبدئين عقليين ، بل هما علتان ماديتان لا غير ثم يذكر الاسلاميون ان ابادوقليس أضاف المحبة إلى المشتري والزهرة والغلبة إلى زحل والمريخ ، وكأنهما شخصاً بالسعدين والنعميين (١) وقد ذكر لآبادوقليس فعلاً هذا القول .

ثم ينسب إليه المؤرخون الاسلاميون نظرية في النفس ، ليست له ، بل هي مزيج من الارسططاليسية والافلاطونية المجددة فالنفس تنقسم عنده — كما تنقسم عند ارسطو إلى نفوس ثلاث : النامية (النباتية) ، البهيمية (الحيوانية) ، والنفس المنطقية (العقلية) ويرتب ابادوقليس — طبقاً للمصادر الإسلامية النفوس الثلاث كالآتي : النفس للنامية هي قشر النفس البهيمية ، والنفس البهيمية هي قشر النفس المنطقية ، والمنطقية قشر النفس العاقلة ، وكل ما هو أسفل قشر لما هو أعلى أو هو جسد له ، فالنفس للنامية حسد الحيوانية والحيوانية روح لها . . . وهكذا حتى يذنب إلى العقل .

وقد فاضت الصور الروحانية من العنصر الأول إلى العقل الكلي ، ثم صور للعقل في النفس الكلية ما استفاد من العنصر الأول . ثم صورت النفس الكلية ما استفادت من العقل في الطبيعة الكلية ، فحصلت قشور في الطبيعة .

لا تشبهها ولا تشبه العقل الروحاني الطيف . ونظر العقل الكلي إلى الطبيعة ، فرأى
 ، الأرواح والبواب ، في الأجساد والقشور ، فراح عليها من العور الحسنة
 الشريفة البهية ، وهى صور النفوس المشاكلة للصور العقلية العظيمة الروحانية ،
 حتى يدبرها ويتصرف فيها بالتمييز بين القشور والبواب ، فيصعد بالبواب إلى
 عالمها . وكانت النفوس الجزئية أجزاء النفس السككية ، كأجزاء الشمس المشرقة
 على منافذ البيوت ، والطبيعة السككية معلولة للنفس ، وفرق بين الجزء وبين المعلوم .
 ويتضح تماماً هنا آثار الأفلاطونية الحديثة ونزعاتها .

ثم يضع الإسلاميون د عبدة أنبادوقليس وغلبته ، في لسق أرسططاليدى
 وأفلاطونى محدث ان خاصة للنفس السككية ، هى المحبة ، فلما نظرت إلى العقل
 وحسنه ، أحبتنه حب عاشق لمعشوق فتشوقت إلى الاتحاد به ، وتحركت نحوه
 أما الطبيعة السككية فخاصيتها الغلبة ، إنما وجدت بدون نظر وبعد تدرك بهما
 النفس والعقل فتحبهما وتشتاق إليهما وتحرك نحوهما ، د بل انبجست منها القوى
 المتضادة ، أما فى بسائطها فتضادات الأركان وأمان مركباتها فتضادات القوى
 المزاجية والطبيعية والحيوانية والنباتية ، فتمردت عليها لبعدها عن كليتها ،
 وإطاعتها الأجزاء النفسية ، أى النفوس الجزئية ، مغفرة بعالمها الخادع الفرار ،
 فركنت إلى الذات الحسية من مطعم مرىء ، ومشرب هنىء ، وملبس طرى ومنكح
 شهى ؛ لذات الأرض جميعا ، فنسيت ما قد طبعت عليه من ذلك الحسن والبهاء
 والكمال الروحاني والنفساني والعقلي فلما رأت النفس السككية تمردا واغترارها
 اهبطت إليها جزءاً من أجزائها ، أشرف والطف واذكر من هاتين النفسين
 النباتية والحيوانية ومن تلك النفوس المغفرة بها ، لتذكرها ما قد نسيته ،
 وتعلمها ما قد جهلت ، وتطهرها من دنسها ، وتزكيا من نجاستها .

ذلك الجزء الشريف هو : النبي المبعوث في كل دور من الأدوار يجرى هذا الجزء الشريف ، هذا النبي ، على سنن العقل والعنصر الأول ، فيتألف بعض النفوس بالحكمة والموعظة الحسنة ، ويشدد على بعضها بالقهر والغلبة ، وتارة يدعو بالإنسان من جهة المحبة لطفاً ، وتارة يدعو بالسيف من جهة الغلبة عنفاً . فيخلص النفوس الجزئية الشريفة من أضرار النفسين المزاجيتين النامية والحيوانية ، وربما يكسو هاتين النفسين كسوة النفس الشريفة ، فنقلب الصفة الشهوية إلى المحبة ، محبة الخير والحق والصدق ، ويستخدم الغلبة فيقلب الشر والباطل والكذب ، وتصعد النفس الجزئية الشريفة إلى عالم الروحانية بالنفسين الآخرين ، فيكونان جسداً لهذه النفس الجزئية الشريفة في ذلك العالم الروحاني ، كما كان لها جسداً في هذا العالم ، وقد قيل إن كانت الدولة والجد لأحد . أحبه أشكاله فيقلب بمحبتهم له أعداده .

وما أعجب أن ينسب كل هذا إلى أبنا دوقليس ، وإن يظهر في مذهبه والنبي ، الجزء الشريف المبعوث في كل دور ، وفي يده المحبة والغلبة ، يستخدم هذه نفوس ، وتلك لنفوس ، وإن توهم الأولى بالحكمة والموعظة الحسنة ، والثانية بجهاد الكافرين والمارقين . بل إنه ينسب إليه أيضاً أنه تكلم في الله ، هل هو متحرك أو ساكن وأنه ذكر أنه متحرك بنوع سكون ، لأن العقل والعنصر ، وهما من إبداعه متحركان بنوع سكون . ولا محالة أن المبدع أكبر ، لأنه علة كل متحرك وساكن . وشايه على هذا الرأي فيثاغورس ومن تلاه من الحكماء إلى افلاطون . أما زينون الأكبر . وذيمقراط أي (ديموقريطس) والشاعريون فقالوا إنه تعالى متحرك . أما انكساغوراس فقال إنه ساكن لا يتحرك . لأن الحركة لا تكون إلا محدثة . ثم يقرر للشهر ستاني أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً عنوا بالحركة والسكون : الأولى هي النقلة عن المكان ، والثانية البث في المكان . ولم

يعتبروا بالحركة التغير والاستحالة ، ولا بالسكون ثبات الجوهر والدوام على حالة واحدة : فإن الأزلية والقدم تناق هذه للمعاني كلها . كان الفلاسفة الأقدمون قد نفوا عن الله التسكر ، فكان لا بد أن ينفوا عنه التغير ، ويبدو أن هؤلاء الفلاسفة — عند الشهرستاني — يقصدون نفى سكون بارمينيدس وتفسيره رقليطس ؛ ولكن من الثابت أنه لا واحد من هؤلاء الفلاسفة .

ولكن ما معنى الحركة والسكون في العقل والنفس عند أنبادوقليس في نظر المسلمين ؟ إن معناهما الفعل والانفعال : إن العقل هو موجود كامل بالفعل ، فهو ساكن واحد مستغن عن حركة يصير بها فاعلا . والنفس ناقصة متوجهة إلى السكال ، فهي متحركة متشوقة إلى درجة العقل . والعقل ساكن بنوع حركة أي هو في ذاته كامل بالفعل ، فاعل بمعنى يخرج النفس من القوة إلى العقل . والعقل نوع حركة في سكون . والسكال نوع سكون في حركة . أي هو كامل ومكمل لغيره ، فعلى هذا المعنى يجوز إضافة الحركة والسكون إلى الله ويرى الشهرستاني أن أهل المال — أي أهل الأديان — اختلفوا فيما بينهم نفس الاختلاف فرأى البعض إنه مستقر في مكان ، و د مستقر على مكان ، وذلك هو السكون ورأى البعض إنه يجرى ويذهب وينزل ويسعد وتلك هي الحركة .

ويختتم الشهرستاني هذا المذهب الانبادوقليسي — الذي لا يعبر قطعا عن أنبادوقليس — بأرائه في الميعاد : إن النفوس التي مازحت العاجل ، والأرواح التي تعلقت بشباك المادة ، تستغيث آخر الأمر بالنفس السكية التي هي كلها ، فتضرع النفس إلى العقل ، ويتضرع العقل إلى الله ، فيفيض الله على العقل والعقل على النفس ، والنفس على هذا العالم بكل نورها ، فتضئ النفوس الجزئية ، وتشرق الأرض والعالم بنور ربها ، حتى تعان الجرميات كلها فتتخلص من

الشباك — من المادة الرديئة ، وتتصل بكلياتها ، وتستقر في عالمها مسرورة محبورة « ومن لم يجعل الله له نوراً فإنه من نور » .

وهذا هو الفصل الأفلاطوني المحدث الأخير من نظرية أبودوقليس عند الإسلاميين يشبه إلى حد كبير آراء إخوان الصفا حيث تظهر الأفلاطونية المحدث فيها واضحة المعالم . غير أنه المؤكد أن الشهرستاني لم ينسب هذه النظرية الأفلاطونية المحدث من تلقاء ذاته ، بل استمدها من مصدر بين يديه ، وأرجح أن هذا المصدر هو أحد كتب أبودوقليس المنحولة والتي عرفت عند الإسلاميين ونقلت إليهم عن طريق السوربان ، فقبلها الإسلاميون دون البحث في زيف نسبتها إلى من نسبت إليهم من الفلاسفة .

ولكن من المؤكد أن مذهب أبودوقليس وصل بطريق آخر إلى الإسلاميين صحيحاً . إننا نعلم أن كتابات أفلاطون وأرسطو والمشائين بعدهما والأفلاطونية الحديثة قد وصلت إلى الإسلاميين ، وفي هذه الكتب نماذج طيبة لفلاسفة ما قبل سقراط ، فلم لم يعرف الإسلاميون هذه النماذج الخاصة بأبودوقليس في « سمع الكيان » مثلاً أو كتاب النفس وكلاهما لأرسطو ، بل في « ما بعد الطبيعة » له وسأقدم للقارئ بعض هذه النماذج ، وهي تثبت تمام الالبات إن مذهب أبودوقليس وصل فيها صحيحاً إلى العالم الإسلامي .

أما النموذج الأول ، فيقدمه أرسطو للإسلاميين في كتاب النفس وقد نقله إلى العربية حنين بن اسحق . وهاكم النص « والذين نظروا في الحركة التي تكون من حيث الأنفس قالوا . إن المحرك هو النفس . والذين نظروا في معرفة الأنفس وإدراكها للأشياء بحسبها قالوا إن الأوائل هي النفس . ومنهم من جعل هذه الأوائل كثرة . ومنهم من قال إن الأولية واحدة كمثل أبودوقليس فإنه يبرهن أن الأولية واحدة في جميع العناصر وإن كل عنصر على حiale . وهذا قوله

— ٤٧٣ —

« تعرف الأرض بالأرض والماء بالماء .

« والهواء بالهواء والنار بالنار .

« والمودة - هي الإتفاق - بمثلها . والغلبة - هو الفساد - بفساد ومهلك مثله ،

هذا نص أنبادوقليسى واضح .

ونحن نعلم أن هذه الشذرة تمثل بوضوح مذهب أنبادوقليس في أن الاوائل (العناصر الاولى) هي كثرة ، وأن الاولى فيها واحدة . فلا يتقدم عنصر من العناصر على آخر وأن العناصر أربعة وأن علة الوجود هي المحبة والكرامية .

ويورد أرسطو أيضاً آراء لابادوقليس وهو ينقد نظرية القائلين بأن النفس تأليف فيقول : كذلك قد يعنى على الناظرين كيف يكون معنى أن الخلط نفس فإن معنى خلط العناصر في جزء اللحم وفي جزء العظم واحد ثم يعرض من ذلك أن يكون في كلية الجرم أنفس كثيرة ، إذ جميع الاعضاء من خلط العناصر ، ومعنى خلطها تأليف ونفس .

ثم يهاجم أرسطو أنبادوقليس في قوله : إن كل واحد من الاعضاء له معنى من معاني الخلط ، فيسأله : هل معنى التأليف هو النفس ؟ أو النفس شيء آخر خال من الاعضاء ؟ وسأله أيضاً : هل المودة التي قال بها ، هي علة الخلط كيفما كان الخلط أو هي شيء غير ذلك المعنى ؟

وهنا أيضاً مناقشة لمودة أنبادوقليس : هل هي علة مزاج العناصر وخلطها أم هي شيء آخر غيرها ؟ أي قوة مادية فحسب ؛ أم هي قوة وجودية من حيث هي ؟

ثم يعود أرسطو إلى عرض نظرية أنبادوقليس في « أن النفس من العناصر ،

فيذكر أن الذي دعا أبادوقليس وشيعته إلى أن يقولوا هذا القول هو إثبات الإدراك لها ، ليكون إدراك الأشياء عاماً لكل واحد منها . وعللوا هذا بأن المثل يعرف بالمثل ، وهذا هو قول أبادوقليس المشهور بأن التشبيه يدرك التشبيه . ثم يناقش أرسطو فكرة أبادوقليس وينقدها فيقول : فجعلوا النفس كأنها هي الأشياء . وليست الأشياء المعروفة عند النفس كل الأشياء ولا غيرها بل هناك غيرها كثير ، وعسى أن تكون لا غاية لعددتها ، فإن جعل النفس تعرف ما منه كانت وتحس بكل جزء منها ، فجعله الأشياء : بماذا تعرفها وماذا تحسها ؟ كقولك بأى شيء تعرف الله أو الإنسان أو جزء اللحم ، أو جزء العظم وماشا كل ذلك من ذوى التركيب ؟ فإن عناصر كل واحد من هذه لم يتوافق على البحث أو كيفاً جاء ، وإنما توافى واختلف بقدر من أقدار التركيب كما قال أبادوقليس في العظم :

د أنه توافت ثمانية أجزاء لسكوته : أربعة من النار ،

د اثنتان من الأرض ،

د وإثنتان من الهواء ، فصار العظام من أجل هذه بيضا . . .

وينكر أرسطو فكرة التشبيه يدرك التشبيه . . . وإلا لم تستطع أن تدرك النفس حجراً إلا إذا كان فيها حجر ، أو إنساناً إلا إذا كان فيها إنسان . ولكنه على أية حال يقدم لنا مذهب أبادوقليس صحيحاً إلى حد كبير . ويورد قول أبادوقليس : إنما يعرف الأشياء بالعناصر وما أشبهها فيه من المثل ، ووصل إلى الإسلاميين أيضاً عن أرسطو نظرية أبادوقليس القائلة : إن الإدراك مادي حسي ، يقول أرسطو : وكذلك رأت القدماء منهم أبادوقليس وأوميرس الشاعر - إن الإدراك بالعقل شبيه الإدراك بالحس ، وأنه شيء جسماني ، وهكذا

وأن جميعهم . وأن من فهم ، إنما يفهم بالمثل ، كمناس إذا أحس ، فلأنما يحس بالمثل ، ثم يقدم لنا أرسطو قول أنبادوقليس : ولو أن الود يؤلف بين الأشياء مثل ما ترى من تركيب المفترقة ، لكانت رؤوسا كثيرة أعناق ، وهذا قول قول أنبادوقليس ، وهو يقابل شذرة رقم ٧ : في نشرة ديلز اما النموذج الثاني لصورة متكاملة لفلسفة أنبادوقليس عند الإسلاميين فيقدمه أرسطو أيضا وشراحه من الإسلاميين في كتابه : الطبيعة ، المترجم أيضا إلى العربية على يد إسحق ابن حنين فأرسطو يذكر فيه أن أنبادوقليس يذهب إلى أن الموجودات واحد وكثير ، وأنه ينسب خروج سائر الأشياء إلى أنه نفعن يكون من الخابط . وأن لهذه (أي للنفعن) دوراً . وأن الاسطقسات الأربعة غير متناهية . ويماق الشارح أو على بن السمعح بأن أنبادوقليس ذنب إلى أن مادة سائر الموجودات هي الاسطقسات الأربع : الماء والنار والهواء والأرض وإن هذه تجمتع بالمحبة وتفرق بالغلبة . . . وأن الموجودات واحد وكثير . وأن كل واحد من الاسطقسات الأربع لا نهاية له في البعد . ويقول بالدور - أي أن الأشياء تعود إلى اسطقساتها أو بمعنى آخر - أن المتكون إذا فسد بأن تفرق يجوز أن تتقلب عليه اجزاء اسطقسية الأول فيصير إليه ، كما يذكر أرسطو الإسلاميين نظريات المحبة والغلبة عند أنبادوقليس ثم يقدم لهم آراء أنبادوقليس في الضرورة والاتفاق ، وانكار الغائية في الطبيعة ، فبينما يذهب أنبادوقليس إلى أن الأشياء تتكون بالمحبة والغلبة ، يذهب أيضا إلى أن الطبيعة تفعل ليس من أجل شيء ، ولا لأن شيئا أفضل . ويملق متى بن يونس على هذا بأن أنبادوقليس يقول بأنه ليس في إنية الطبيعة ولا في طبيعة الطبيعة أن تفعل من أجل شيء .

وأخيراً يورد أرسطو فكرة أنبادوقليس في الحركة والسكون : وإنها تتحرك

مرة ثم تسكن أخرى ، وإنما توجد إذا عملت المحبة من الكثير واحداً ، أو الغلبة كثيراً في واحد ، وتسكن في الأزمسية التي فيها بعد ذلك ويورد شعراً لابادوقليس من قصيدته في الطبيعة :

« أما من جهة : أن واحداً من شأنه أن يذشأ عن كثير .

« وإذا التأم أيضاً واحد ، تشعب منه كثير .

« فمن هذه الجهة يكون تكونها ، ولا يكون للدهر أن ينالها :

« وأما من جهة أن هذين يتبدلان أبداً ، ولا ينتهيان مع ذلك ،

« من هذه الجهة هي أبداً غير متحركة دوراً ،

ثم بين أرسطو فكرة استيلاء المحبة والغلبة على الأشياء عند أنبادوقليس : هذه مرة وهذه مرة وتحريكهما ، موجودان للامور ضرورة . والسكون فيما بين ذلك من الزمان. ويشرح أبو الفرج بن الطيب - أحد شراح كتاب الطبيعة - هذا النص :

بأن ما يرى إليه أنبادوقليس في هذه الآيات بأن الغلبة تضع من الواحد كثيراً ، يعني أنها تضع من الأجرام الفلسكية كثيراً - أي اسطفسات . وأن المحبة تصنع من الكثير واحداً وتؤلفها - يعني أنها تعمل من « الاسطفسات جرمافلسكياً . ثم يقول إن بين استيلاء الغلبة واستيلاء المحبة سكونا .

أما النموذج الثالث الصحيح لفلسفة أنبادوقليس فقد وصل إليهم صحيحاً وكاملاً عن كتاب « الآراء الطبيعية » لفلاوطراخس المترجم إلى العربية . يقول فلاوطراخس : « وأما أنبادوقليس بن مانن من أهل اقراغتتا (اجرجمنتم) فإنه يرى

الاسطقسات أربعة : وهي النار والهواء والماء والأرض ، وأن المبادئ مبدآن : وهما المحبة والغلبة : أحدهما يفعل الإيجاد والآخر يفعل التفرقة .

وينقل فلوطراخس إلى الاسلاميين نص أقوال انبادوقليس د إنه قال بهذا اللفظ : إن أصول الأشياء كلها أربعة وهي : زواس الآس ، والإبرا الذي يعطى الحياة ، وايدونيوس ويسطس التي تبل بدموعها السيلة .

د وهو يعنى بقوله زواس (أى زيوس رب الآرباب - الناصع البياض) . الحرارة والغليان وهي بقوله ايرا هي مسيلة الحياة : الأرض . هي هيرا - ومن صفاتها أنها تؤثر تأثيراً منخماً في الظواهر السماوية وتستطيع أن تثير العواصف وتميكن على الكواكب المنتشرة في السماء والقران بين زيوس وبين هيرا - هو بمثابة رمز لحياة الطبيعة كلها) ، ويعنى بقوله ايدون : الهواء ، ويعنى بقوله يسطس « السيلان البشرى » : الروح الإنسانى والماء . وايدونيوس هو اسم آخر للجمعيم هادس - والمعنى الحرقى - كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى - «اللامنظور» ، وهذا هو زيوس الأعماق والظلمات ويحمل طاقة الانخفاء كما ورد في هزيود . أما مسطس أو يسطس - فهو العنصر المكون للماء وللحواء وهو أيضاً اسم لإله صقلى - نرى من هذا أن الاسلاميين عرفوا الأصول الأربعة لانبادوقليس حتى في صورتها الميثولوجية المعروفة عند اليونان ، كما وردت عنه .

كما ينقل فلوطراخس فكره أخرى لانبادوقليس في الكون ، فيقول في نص هام د أما الرواقيون فإنهم ذكروا أن العالم واحد وقالوا إنه الكل ، وقالوا إنه مجسم . وأما انبادوقليس فإنه كان يرى أن العالم واحد . إلا أن الكل ليس هو العالم وحده فقط ، لكن جزء يسير من الكل ، وباقي الكل عنصر مهمل ، ثم يقدم لنا شذرة أخرى من شذرات انبادوقليس فيقول د إن انبادوقليس يرى أن قبل الاسطقسات

الأربعة أربعة اسطوانات أخر أصغر ، متشابهة الأجزاء كلها مستديرة . وأن
 وامتزاج الاسطوانات من أجزاء صفار هي أصغر الأشياء وكأنها اسطوانات
 للاستقصات ، بل ينقل فلوطرخس بيت من قصيدة انبادوقليس في
 الطبيعة هو :

« لأنه ليس في العالم شيء خال ولا زائد ،

وهذا بيت من قصيدته كما قلت ، وهو ينكر فيه الخلاء ، وينقل فلوطرخس
 آراء الفلاسفة في الكون والفساد ، فيقدم للسلبيين هذا النص الهام « إن برمانيدس
 وماليسيس وزينون كانوا يطالبون الكون والفساد ، لأنهم كانوا يرون أن الكل غير
 متحرك . أما انبادوقليس وأبيقريس وجماعة الذين يرون أن العالم كان باجتماع
 الأجسام اللطيفة ، فإنهم يوجبون اجتماعاً وتفرقاً لأنهم لا يوجبون كوناً وفساداً ،
 وذلك أنهم يرون أن الكون لم يكن باستحالة الكيفية ، لكن باجتماع في الكمية ،
 وأما فوثاغورس وجماعة الذين أوجبوا العنصر أنه منفصل فإنهم أوجبوا كوناً
 وفساداً على الحقيقة ، وذلك أنهم رأوا أن الكون إنما يكون من تغير الاسطوانات
 وانتقالها وهذا تفسير رائع لانبادوقليس ، ونحن نعلم أن الموجودات تتكون
 عند انبادوقليس بامتزاج العناصر الأربعة وتنفى بانفصالها . ولا شيء يبقى في
 الوجود ويخاد إلا العناصر الأربعة المسكونة لكل موجود فضلاً عن المحبة
 والكراهية ، أما كيفية امتزاج العناصر بفعل المحبة لتكوين الموجودات ليس
 لفقدان العناصر كيفياتها ، لأنه لا تغير في الكيفيات ولكن العناصر يتخلل بعضها
 البعض ويتم الامتزاج نتيجة توافق بين المسام والحزنيات فالأجسام المتشابهة
 مسامها متماثلة ، ويتم الامتزاج بسهولة ، بينما تتسرب الجسيمات الرفيعة خلال المسام
 دون امتزاج . وكذلك تعجز الجسيمات الخشنة عن أن تتخلل مسام جسم أملس

وتتكون الكائنات المختلفة نتيجة اختلاف العناصر ، في امتزاجها فالاختلاف بين الاشياء اختلاف كمي في النسب بين العناصر وليس اختلافاً كيفياً في الامتزاج

ثم يقدم فلوطرخس رأى أبادوقليس في الضرورة : « إن جوهر الضرورة علة تستعمل المبادئ والاسطقسات » ، وقد نقل هذا النص نفسه جابر بن حيان في كتابه « الحاصل » ، ثم يقدم فلوطرخس آراء أبادوقليس في الطبيعة فيقول « أما أبادوقليس فإنه لا يقول بطبيعة البتة ، لكنه يرى أن السكون بالاجتماع والافتراق » ، ثم يورد لنا أقوال أبادوقليس نفسها عن قصيدته في الطبيعة فيقول « ذلك انه - في كتابه الموسوم بالأول من الطبيعيات - أورد هذا القول بهذا اللفظ ، وأما قوله لصافو هذا : « إنه ليس لشيء من الموت طبيعة ، ولا نهاية للموت المكروه ، ولكن اختلاط فقط وابتدال الاشياء المختلفة ، وهذا هو المسمى عند الناس طبيعة » ، ثم يذكر فلوطرخس أن انقساغورس يوافق أبادوقليس في فكرته هذه ويرى في الطبيعة انها امتزاج - يعنى كوناً وفساداً .

كما عرف الاسلاميون فكرة البادوقليس عن كيفية ظهور الموجودات عن الاسطقسات وإنه وإن كان جعل هذه للعناصر متساوية فيما بينها ، فإنه جعل لبعضها دوراً هاماً في نشأة الموجودات ، وبخاصة الاثير والنار فيقول فلوطرخس « وأما أبادوقليس فيرى أن أول ما يميز من الاسطقسات فهو الاثير ، وبعده النار ، وبعده الأرض . وإن باقباض الأرض وانعصارها تبع الماء . وأن من الماء تبخر الهواء وأن السماء كومت من الهواء والشمس من النار . وأن من الاسطقسات الآخر ، كل ما على وجه الأرض ، أما الكواكب فإنها نارية ، أى من الجواهر النارية التي انصهرت من الهواء في التمييز الأول كما عرف الاسلاميون أنه يقول بشمسين : الأول هي النار الأصلية التي تملأ النصف الآخر من العالم

.. وتتل هذا النصف لأنها تقع دائماً في مواجهة النور المنعكس علينا وأن الفلك الذى يحتوى الشمس يمنعها من تجاوز حدها ، وكذلك دائرتا المدارين . وإن القمر مثل القمر وإن بعد القمر ضعف بعده عن الأرض .

ونحن نعرف - كما وصلنا من النصوص اليونانية - أن القلب عند أبادوقليس مركز الإدراك وقد كانت مدرسة اللقوميون قد ذهبت إلى أنه المخ ، ولكن أبادوقليس خالفها ، لأنه في القلب يتجمع الدم الذى ينتشر في كل جسم ، ولأن الدم أكبر أجزاء البدن ملائمة لامتزاج العناصر . وقد عرف المسلمون هذا د وأما أبادوقليس فيرى أن الجزء الرئيسى من أجزاء النفس في الدم ، ومنهم من يرى أنه في عروق القلب ، ومنهم من يرى أنه في الغشاء الذى في القلب ، وقد وصل إلى الاسلاميين أيضاً فكرته عن أن الحواس تكون من اعتدال القوى الجزئية وتركيب كل واحد من المحسوسات فيها ، أى عرفوا إصرافه في المادية ، وإنه لم يتكلم عن أى قوى عقلية بمعنى العقل ، .

قد رأينا إذن كيف أوصل كتاب فلوطراخس مذهب أبادوقليس صحيحاً إلى العالم الاسلامى حين نقل إلى العربية ، وقد عرف المفكرون الإسلاميون هذا الكتاب وأثر فيهم كما رددنا من قبل . إن الشهرستائى عرف كتاب فلوطراخس واستفاد به ، ومن للعجب أنه لم ينته - ل للنصوص كما هى ، بل مزجها بمذاهب وأفكار ونظريات تخالفها . ولكننا نرى مفكراً ممتازاً ومؤرخاً من الطراز الأول هو المقدس في البدء والتاريخ ، يستفيد بكتاب الآراء الطبيعية لفلوطراخس وينقل منه النصوص الصحيحة إلى مواضع متعددة من كتابه ويصرح أنه قرأ فلوطراخس . وأنه يأخذ مادته منه ثم يخبرنا أن ابن زرام في كتابه د للنقض على الباطنية ، استخدم نفس هذا الكتاب المقدس د أو أبو زيد احمد بن سهل الباهلى

— الذى يقال أنه كتب هذا الكتاب) يقدم لنا آراء صحيحة عن أبادوقليس لأنه يرى أن الأسطقسات أربعة هي : الماء والنار والهواء والأرض ، وأن المبادئ مبدآن — هما المحبة والغلبة .. أحدهما يفعل الإيجاد والآخر يفعل التفرقة فإمامنا إذن ثلاثة من المفكرين عرفوا كتاب فلوطراخس ومافيه من آراء صائبة عن اليونان وعن أبادوقليس ونلاحظ من استخدام ابن رزام لكتاب فلوطراخس أن الرجل حاول أن يحقق مصادر الباطنية ، وقد كان من أشد الناس عليهم فتلمس أصولهم ، وكانوا يدعون أنهم تلامذة لأبادوقليس في د القديس الخنسة ، وكان ابن مسرة الصوفي الباطن وتلامذته يدعوك أنهم تلامذة لأبادوقليس ويبدو أن ابن رزام حاول تنفيذ هذا الرأي فأخذ يبحث عن المصادر الحقيقية لفلاسفة اليونان . ومن الأسف أن كتب ابن رزام لم تصل إلينا إلا في خلال الشذرات الباقية من كتبه في مصنفات غيره .

ويظهر أن فكرة المحبة والغلبة شغلت الجامع الفلسفية ، فسرى أباحيان للتوحيدى يتخصص لها مقايسة في كتابه المشهور د المقايسات ، باسم د في استيلاء المحبة على الاجسام واستيلاء الغلبة عليها ، وتنتائج كل منها ، وينقل لنا أنه قرأ على أبي سليمان السجستاني أستاذة من كلام أبادوقليس : د وإذا استولت المحبة على الاجسام التي منها تركيب العالم ، كان منها العالم اسطقسات ، العالم السكائن الفاسد .. وهذا نص ورد فعلا في الكتابات اليونانية المأثورة عن أبادوقليس ويفسر أبو سليمان السجستاني المنطقى هكذا . بأن أبادوقليس أراد باستيلاء المحبة على العالم — استيلاء القوة العقلية عليه ، فأنها هي التي تحيط بجميع الموجودات لإحاطة كلية وتؤلف بينها على نظام توفيقى متناسق بين جميع أجزائها ويشبه هذا للفعل منها بتألف الأكر بعضها مع بعض وإحاطة بعضها م ٣١ — ديموقريطس

بعض إحاطة تامة ، حتى لا يتخللها شيء آخر .

ثم يفسر أبو سليمان الجصتاني قول أبادوقليس : « إذا استولت الغلبة حدثت منها الاسطعقات ذات الأقطار المتباعدة المتميزة بعضها من بعض ، المبين كل واحد منها غيرها ، فيقول بأن هذا تشبيه لها بأقوى الحسية المنشد به ، المفارق بعضها بعضاً لما فيها الاكدارات ، وما يقع فيها من الخطأ والفاط والزيادة والنقصان . ويقول إن هذه الأشياء صفة التغالبة المتنافرة ، ومن الواضح أن تفسير المحبة بالقوة العاقلة وتفسير الغلبة بالقوة الحسية هو تفسير بعيد عن فكر أبادوقليس . إن المحبة والغلبة مبدآن ماديان ، هما العناصر وليسافوقها : ولكن هكذا أراد بعض الإسلاميين تفسيره . »

وأخيراً ، إن أبادوقليس نقل إلى العالم الإسلامي في صورتين صورته الحقيقية : ولم تتأثر بشيء منها أى طائفة من طوائف المسلمين ، فيما عدا الأخذ بفكرة الاسطعقات أو العناصر الأربعة : فقد قبلها العالم القديم والوسيط إسلامياً كان أو غير إسلامي . ثم في صورة موفقة ملفقة ، حل فيها ما لم يقله وما لم يعرفه وقد أثمرت هذه الصورة غير الأبادوقليسية ، باسم أبادوقليس ، في طوائف فلسفية كثيرة ، وبخاصة للباطنية وطوائف من الصوفية .

ب- انكساغوراس

وننقل الآن إلى فيلسوف لا يقل أثراً عن أبادوقليس في التراث الإسلامي وهو انكساغوراس لقد أثر أبادوقليس — سواء في صورته الحقيقية أم في صورته المزيفة — في فلاسفة ودوائر باطنية انفصلت عن الدائرة الإسلامية

واسكن الأمر في انكساغوراس على خلاف هذا ، لم تكن لديه نزعة هيبة ،
 كماصره أبادوقليس ، فلم ينفذ إلى آرائه — حين نقل إلى العالم الإسلامى —
 الغنوص ، كما نفذ في أعماق المذهب لأبادوقليس . ولذلك وصل ، إلى حد ما ،
 في صورته الحقيقية . ولما كان هو عقلياً ، فقد أثر في فلاسفة الإسلام الفعليين ...
 المتكلمين ، أو على الأقل تشابهت آراءه بآرائهم . ولقد ظهر اسم انكساغوراس
 لدى مؤرخى الفكر اليونانى من الإسلاميين برسمه كما نعرفه الآن : فاقطعنى يذكر
 الاسم و انكساغوراس ، ويرى أنه حكيم مشهور مذكور ، وأنه كان قبل أرسطو
 ثم يخطئ . فيقول إنه كان معاصراً لأرسطو كذلك المبشر بن فاكك يدعو
 و انكساغوراس ، ويذكره في مواضع معينة من كتابه ، ثم ينقل بعض أقواله :
 و قال انكساغوراس : كما أن الموت ردىء لمن الحياة له جيدة ، كذلك جيد لمن
 الحياة له رديئة ، فليس ينبغي أن يقال إن الموت جيد ولا ردىء ، ولكنه
 بالإضافة إلى الشيء يكون جيداً أو رديئاً ، وترك أرسطو وشرحه من اليونان
 والإسلاميين صورة طيبة لانكساغوراس — عرفها وتدارسها في كتبه الإسلاميون
 و فانكساغوراس فأبادوقليس ، يرى أن الموجودات واحد وكثير . أما
 كثير فن قبل المادة . وأما واحد فن قبل أن الواحد الذى يميزها هو واحد وهو
 العقل . وانكساغوراس يرى أن أصل الموجودات أجزاء متشابهة ، وأن
 الأجزاء المتشابهة أو الاختلاف متناهية ، أى أن الأجزاء المتشابهة والاختلاف ،
 أى الحار والبارد ، لانهاية لأعدادها ، ولتقديرها نهائية . وينقل أبو على بن
 السمع شارح كتاب الطبيعة عن المصادر اليونانية ، وأن انكساغوراس يقول :
 و إن الأشياء كلها موجودة في المادة ، وإنما تظهر وتكمن ، فنحس في كل شيء
 ما هو الأغلب عليه ، بل أن أرسطو نفسه يذكر أن انكساغوراس يقول : إن

أى جزء أخذته وجدته خلطاً على مثال الكل ، لأنه يوجد كل شيء يتولد عن كل شيء ، وهذه إشارة إلى بذور انكساغوراس : التى جعلها أرسطو د متشابهة الأجزاء ، ونقدما نقداً شديداً . ولكن سنرى فى العالم الاسلامى قول انكساغوراس د إن كل شيء يكون فى كل شيء ، وإن الشيء لا يكون إلا من مثله وشبيهه فى الصورة ورأى الاسلاميون هذا القول كثيراً فى كتب أرسطو وقد أفلقه كما قالت ، فهاجته أما من نظم متشابهات الأجزاء فهو العقل عند انكساغوراس ويذكر أرسطو وشراحه إنه لم يكتشف حقيقة العقل ، بل جعل عمله آلياً بحتاً . إن انكساغوراس لا يوقف العقل حقه بل يرى د أن العقل لا يقدر على تمييز المتشابهات ، كما أن انكساغوراس يقول إن جميع الأشياء كانت كلها معاً ، وكانت ساكنة زماناً بلا نهاية . وإن العقل طبع فيها حركة فيزها ، ولكن هذه الحركة آلية بحتة كأن انكساغوراس د صاحب الخليلط ، قال ، إنه كان لم يزل ، ثم أن العقل بدأ بالحركة فميز الخليلط وضم الشبيه إلى شبيهه والشكل إلى شكله ، فيكون قبل هذه الحركة ساكناً ، ولكن أرسطو يمدح انكساغوراس ويرى أنه اصاب فى قوله فى العقل د إنه غير قابل للتأثير ولا غاط ، .

أما فلوطرخس — وقد قلنا إن كتابه ترجم العربية وكان مصدراً هاماً لهم — فإنه يقدم انكساغوراس فى صورته الصحيحة أيضاً ، وقد رسم المترجم اسمه : انفاغورس .

ويقدم نص فلوطرخس العربى نظرية انكساغوراس فى متشابهات الأجزاء فى صورة صحيحة تامة الصحة د إنه يرى أن مبدأ الموجودات هو المتشابهة الأجزاء ، وإن من الأشياء المقنعة أو التى فيها لإشكال أن يكون شيء من لاشيء .

ويقتدء شىء إلى لاشىء . وأنا نغتذى الغذاء البسيط من الخلطة وشرب الماء القراح ، ومن هذا الغذاء ينفذى الشعر والعروق والشرابات والأعصاب ... وإذا كان هذا هكذا ، فقد يجب أن نسلم أن الكائنات إنما تكون بالغذاء الذى يفتدى به فى هذه الكائنات ويكون البناء . فيكون من الغذاء أجزاء مولدة للدم ومولدة للعرق والعظام ، والأجزاء الأخرى التى تدرك عقلا وأيس ينبغى أن يطلب لإدراك جميع الأشياء الحس ، لكن نعلم أن من الأجزاء ما يدرك عقلا من أجل أن أجزاء جميع هذه الأعضاء المكونة عن الغذاء متشابهة الأجزاء وجعلها مبادئ الوجود فتصير المتشابهات الأجزاء عنصراً . وجعل العلة الفاعلة العقل المدبر للكل ، وهو المبدأ لجميع الأشياء والمدبر لها .

د وقد بدأ بأن قال هكذا : وكانت الأشياء كلها مختلطة فجاء العقل وقسمها ورتبها ، ويعلم فلوطرخس د وينبغى أن نقبل منه قوله لأنه قد جمع إلى المنصر : العلة الفاعلة ، وصل اذن مذهب انكساغوراس فى متشابهات الأجزاء وفى أن العقل هو العلة الفاعلة للوجود ، صحيحاً سليماً إلى العالم الإسلامى . وينقل إلينا المقدس فى البدء والتاريخ ، هذا تلخيصاً . بل أن الشهرستانى - وقد اشتهر بنقل مختلط لأقوال فلاسفة اليونان — يقدم لنا انكساغوراس فى صورة صحيحة إلى حد كبير ، ولاشك أنه استند إلى فلوطرخس ، فيذكر لنا : أن انكساغوراس من ملطية وأنه يعتبر مبدأ الموجودات متشابهة الأجزاء ، وهى أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا يناها العقل . ومن متشابهة الأجزاء يتكون السكون كله ، العلوى والسفلى . وان المركبات تسبق البسائط ، والمختلفات مسبقة بالمتشابهات ومن المركبات تترج وتركب العناصر وهى متشابهة الأجزاء ثم يذكر الشهرستانى أيضاً أن انكساغوراس يرى فى المبدأ الأول أنه العقل ، وأنه هو للعلة الفاعلة لكل شىء .

وينقل فلوطرخس أيضاً للاسلاميين قول انكساغوراس أن الاجسام كانت أولاً في المبدأ واقفه ، وأن العقل هو الذى رتبها وجعل لها تولداً على مثال ثبات .
أما الشهرستاني فيذكر أن انكساغوراس يقول : أن أصل الاشياء جسم واحد موضوع الكل ، لا نهاية له ، ومنه يخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية والانواع والاصناف .

ثم ينقل عنه إن الاشياء كانت ساكنة ، ثم رتبها العقل ترتيباً على أحسن نظام فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ، ثم من متحرك ومن ساكن ، ومن مستقيم في الحركة ومن دائر ، ومن أفلاك متحركة على الدوران ، ومن عناصر متحركة على الاستقامة ، وهى كلها وبهذا الترتيب — مظهرات لما في هذا الجسم الأول من الموجودات ، وإذا كان المبدأ الأول في الوجود هو الجسم ، فسياق المذهب إن المعناد إلى ذلك الجسم ، وإذا كانت النشأة الأولى هي الظهور ، فيقتضى إن تكون النشأة الثانية في السكون ويذهب الشهرستاني إلى إن انكساغوراس أول من قال بالسكون والظهور فقرأت الاشياء كلها كامنه في الجسم الأول ، وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم الأول : نوعاً وصنفاً ومقداراً وشكلاً وتكاثراً وتخللاً ، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة ، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة والانسان من النطفة ، والعنبر من اللبى . وكل ذلك ظهور عن كون . وفمل — بالاصطلاح الارسططاليسى — عن قوة ، وصورة عن استعداد مادة . وإنما الابداع واحد ، ولم يكن آخر سوى ذلك الجسم الأول .

ويرى الشهرستاني — وهو يتابع منهجه للمقارن النقدي — أن مذهب انكساغوراس يشبه مذهب الهيولى الأول التي حدثت عنها الصور ، غير أنه أثبت

جسماً غير متناه بالفعل هو متشابه الأجزاء ، وأصحاب الهيولى ولا يشتون جسماً بالفعل ونحن نعلم إن مذهب الهيولى الأولى التى حدثت عنها الصور أفلاطونى . ويعرف انكساغوراس عند الإسلاميين بأنه ، صاحب الكون ، .

ثم إن الإسلاميين عرفوا قول انكساغوراس بأن للطبيعة امتزاج رأى كدون وفساد وأن النفس هوائية ، فتمه إذن صورة واضحة صحيحة لانكساغوراس فى العالم الإسلامى فهل كان له أثر فى الفكر الإسلامى ؟ ذهب مجموعة من مؤرخى الفلسفة الإسلاميه من الأقدمين أيضاً من أمثال الشيرازى فى الأسفار الأربعة ، وفخر الدين الرازى فى المباحث الشرقية ، والايحى فى الموائف ، إلى أن نظرية انكساغوراس فى السكون أثرت فى نظرية السكون عند النظام ، فقد ذهب النظام إلى أن فى الجسم اجزاء آلا نهاية لها بالفعل ، وهو بعينه نظرية انكساغوراس فى الكمون كما أنه ينسب لانكساغوراس القول بوجود الخلاء وقوته الجاذبه للأجسام . وأن هذا القول أو هذه للنظرية أثرت فى محمد بن زكريا الرازى ويرى الأستاذ الدكتور أبو ريده ، أن ما ذهب إليه النظام من أن العالم مكون من جواهر متضاده لاعدلأجزائها يقرها الله على ما يريد ، أشبه برأى انكساغوراس فى أن العقل هو الذى يرتب وينظم كل شئ . ويذهب هورتن أيضاً إلى أن النظام انكساغوراس أكثر منه رواقى فى نظريته عن الكمون وأن نظريته عن تكوين الجواهر من الأجناس المتضاده إنما هى أيضاً انكساغوراسية فهى تشبه نظرية انكساغوراس فى أن الأشياء تتألف من الأجزاء المتشابهه وسنعود إلى توضيح هذه الصلات بين انكساغوراس والنظام حين نبحث فى فلسفة هذا الأخير فى هذا الكتاب وإن من التعالى أن يتصيه الباحثون - وكما لاحظ ذلك أبو ريده بحق - كل فكرة له - وأن نلتبس لها مصدراً رواقياً أو انكساغورسيا . ولكن ما أود أن انتهى منه فى بحثنا عن انكساغوراس أنه عرف فى العالم

الاسلامى ، وأن بينه وبين بعض فلاسفه الاسلام المتكلمين بعض الصلات أو بعض المشابهة .

٣ — المدرسة الذرية : لوقيوس وديموقريطس .

وانتقل إلى مدرسة المذهب الذرى ، ونحن سنرى أخذ المعتزلة والأشاعرة بمذهب ذرى ، فعلى أى صوره عرف الإسلاميون هذا المذهب الذرى اليونانى ورجاله .

عرف الإسلاميون لوقيوس ، فيلسوف المذهب الاول واستاذ ديموقريطس واضع المذهب فى صورته الكاملة . أما عن ديموقريطس ، فالتنا نرى مفكراً كالشهرستانى لا يصل إلى معرفة حقيقية مذهبه ، فلا يذكر شيئاً عن مذهب ديموقريطس الذرى ، بل ينسب إليه مذهب ابنا دوقليس فى العناصر الأربعة .

فديموقريطس عند الشهرستانى يقول بأن المبدع الاول هو الاختلاط الأربعة وهى الاستقصات أوائل الوجودات كلها ومنها ابرعت الأشياء البسيطة كلها دفعه واحدة .

أما الأشياء المركبة فانها كانت دائمة دائمة ، إلا أن ديمومتها بنوع ودورها بنوع . ثم أن العالم بجملته باق لا يفتى . ولكن أين المذهب الذرى الديموقريطس؟ إن هذا الفيلسوف الأشعرى — الشهرستانى ، وهو من القائلين بمذهب الجزء الذى لا يتجزأ ، لا يتكلم عنه منسوباً إلى ديموقريطس اللهم إلا عرضاً ، حين يفرض للمذهب ابيقورس وسنعود إلى هذا فيما بعد ويبدو أن ديموقريطس وسم بالدهرية ، ونحن نعلم أنه ذهب بالمذهب الآلى إلى أقصى حدوده ، فهل كان هو السبب فى إهمال مفكرى الأشاعرة لمذهبه ؟ لقد صور لنا اليعقوبى مذهب

ديموقريطس بأنه ، لا ينكر الألوهية والأديان والرسل والكتب والمعاد والوعد والوعيد ، ولا ابتداء لشيء ولا انقضاء له ولا حدوث ولا عطب ، وإنما حدوث ما سمى حدثاً تركيبه بعد الافتراق ، وعطبا تفريقه بعد الاجتماع ، وجميع الوجهين في الحقيقة حضور غائب ومغيب حاضر .

كما أن الفزالي يصف هذا المذهب وأتباعه بأنهم طائفة من الإقدمين حجروا الصانع المدير للعالم ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه أى قديم لم يصنعه صانع ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان كذلك يكون ابداً . ويسمى أتباع هذا المذهب الزنادقة .

فكيف يربط بعد ذلك مفكرو الإسلام ، من معتزلة وأشاعرة ، نظريتهم في الجزء الذي لا يتجزأ بالمذهب الذرى الديموقريطس !!

ولكن هل وصل هذا المذهب في صورته الحقيقية إلى العالم الإسلامى ؟ وهل أمر هذا المذهب في مفكرى الإسلام بنقض النظر عن كونهم قد تبرأوا منه وأهملوا ذكره ؟

أما من معرفته ، فاندنا نرى أصول المذهب صحيحة في كثير من مترجمات اليونان في العربية لقد ترجم كتاب الميتافيزيقا لارسطو إلى العالم الإسلامى وعرفه الإسلاميون معرفة طيبة تامة ، في هذا الكتاب عرض كامل لمذهب ديموقريطس . ولقد دعا هذا لأستاذ مولك ، في كتابه « أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية » ، متابعا لفيلسوف اليهودى القديم موسى بن ميمون إلى القول بأن مذهب المتكلمين في الجزء الذي لا يتجزأ يعسود إلى مذهب ديموقريطس ثم نجد مصدراً آخر للمذهب في كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس ، فديموقريطس يقول : —

إن العنصر الأول غير قابل للتأثير ، وهو الذى لا يتجزأ والخلاء هو ما ليس
 بجسم وأن الأجزاء التى لا تتجزأ غير متناهية فى الكثرة وأن الخلاء غير متناه فى
 العظم وأن كل الاشياء فبالضرورة كانت ، وأن الضرورة هى البخت . وأن
 ثمه عالم بلانهاية فيما لانهاية له ، كما أن العالم غير متنفس ولا أنه مدبر بالسياسة ،
 لكنه مدبر بطبيعة غير ناطقه أى أن العالم آلى محض ، أو محكوم بأية محضة .
 كما أن أرسطو قدم للاسلاميين فى كتاب النفس - وقد نقل أيضاً إلى العربية -
 آراء ديموقريطس فى النفس : فيذكر النص العربى المترجم أن ذومقراط يقول إن
 نار وشئ حار ، وإن الذرات (أى الجسواهر الفردية والأجزاء التى لا تتجزأ
 من الاشياء) ذوات الأشكال لانهاية لكثرتها وليس بين جميعها شئ مستدير كرى
 ما خلا النار . والنفس مثل الهباء المنبث فى الجو الذى يستبين لنا بشعاع الشمس
 الداخلى من الكوى ، ، وزعم ذومقراط أنه عنصر لجميع الطبائع ، وبهذا القول
 كان يقول لوقيفوس والنص ط-ويل بعد ذلك يشرح فكرة ديموقريطس
 كاملة .

ويقدم لنا النص العربى لكتاب النفس آلية ديموقريطس أيضاً . فالعقل
 ليس قوة فى إدراك الحقيقة ، والنفس والعقل شئ واحد وإن النفس جزء لا يتجزأ
 من الجسوم الأولى التى لا قسمة لها وأنها محركة من أجل صغر أجزائها . وأن
 الأجزاء التى لا تتجزأ من أجل أنها أبداً تتحرك - كذلك تمتدب الجرم
 وتحركه .

هذه صورة من فلسفة ديموقريطس تبين بوضوح أن المذهب قد هرف فى
 العالم الإسلامى على وجه الصحيح . أما أثره فى العالم الإسلامى ، فإنه يحتاج
 إلى دراسة عميقة فى مذهب الجزء الذى لا يتجزأ عند المعتزلة وعند الأشاعرة
 لمعرفة أصوله عند هؤلاء الأخيرين ومكانته فى القمم الدينى العام لفكرهم .

فكرة الذرة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

مقدمة هامة :

الفصل الأول : الموناد وفكرة الذرة عند ليبنتز .

الفصل الثاني : فكرة الذرة وفلسفة التحليل عند فثجنشتين .

الفصل الثالث : فكرة الذرة وفلسفة الذرية المنطقية عند رسل .

دكتور عبد المصطفى

مقدمة عامة

لعبت فكرة الذرة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، دوراً بالغ الخطورة ، عظيم التأثير . حقا لقد اكتسبت هذه الفكرة خلال طوائفها الكبير عبر تاريخ الفكر الفلسفي ، وتاريخ العلم ، ووجدانية وروحية الاديان ؛ ما أعطاهما طابعا غائفا — إن قليلا أو كثيرا — لجوهر الفكر اليوناني القديم . ومع ذلك — كان ديموقريطس هو الأساس ، وكانت فكرته عن الذرة هي المحور الذي دارت حوله كل الفلسفات اللاحقة ، بل وكل النظريات العلمية ، تأخذ بهما أحيانا ، وترفضهما أحيانا أخرى ، وتسايرهما أحيانا ثالثة .

والفلسفة الحديثة تبداً بديكارت ، ولكن ظهرت قبله إرهابات مهدت له الطريق ، وأفارت أمامه السبيل ؛ فظهر ما يسمى في المصور الوسيطى ، وفي عصر النهضة ، بالعلم الكلى أو بالهجوم العام أو بفن التركيب أو بفن الاختراع . وكلها أسماء مترادفة تشير إلى فكرة تجزئ كل الوقائع إلى جزئيات أو ذرات ، والتعبير عن هذه الجزئيات أو الذرات برموز معينة ، يتكون من تركيباتها على أسماء مختلفة عاما كليا أو هجاء عاما ينطبق على كل المعارف والعلوم . ولا يمكن أن ندعى هنا محاولة ريموندليل وغيره من الفلاسفة والمفكرين في سبيل تحقيق هذا المشروع ، تلك المحاولة التي كانت أساسا سار عليه جبرير المنطق أمثال بول وفرجة وغيرهما ، وهم أولئك الذين عبروا عن تلك الجزئيات أو الذرات برموز جبرية ، كما كانت أساسا اقتدى به واضعوا المنطق الرمزي أو المنطق الراباضى ، أمثال رسل وهوايمد وكوتيرا وغيرهم ، كما كانت النور الذي سار على هديه ، وفي الحقبة المعاصرة من الفلسفة الحديثة أصحاب منهج تحليل اللغة والفكر أمثال لافيج فتجنشتين وغيره .

وعجبا أن يظهر ونحن بإزاء الارهاصات الأولى التي مهدت لفكرة الذرة في الفلسفة الحديثة جيور دانو برونو * الفيلسوف الإيطالي ويأخذ بمصطلح الموناد أساسا لأفكاره ونظرياته ، ويدل بهذا المصطلح على الذرة الروحية .

ولكن كيف اندمجت تلك الروحية بفكرة الذرة وهي مادية لا روح فيها ؟ والإجابة هي أن فكرة الذرة وإن كانت مادية إلا أن الأديان وما فيها من اتجاه روحي ، قد أضفت على تلك المادية الصارمة روحية محيية إلى القلب والدوق . ولقد انتقل هذا المصطلح ، الموناد ، بكل ملامحاته إلى الفكر الاليفينزي ، فاتخذ هذا المصطلح - وهو ذرة روحية - أساسا لمنطقه وتفكيره وميتافيزيقاه .

ونحن نعلم أن ديكارت - الذي ابتدأت به الفلسفة الحديثة - يستخدم فكرة الذرة روحا لا نصا ؛ فهو تحت تأثير محاولة إقامة علم كلى ، أو هجاء عام ، أو لغة كلية ، حاول أن يحلل كل الوقائع إلى طبائعها البسيطة ، وحاول أن يرمز إلى هذه الطبائع البسيطة التي لا يمكن أن تنحل إلى أبسط منها برموز معينة ، ينتج عنها في النهاية إقامة علم كلى ينطبق على جميع علومنا ومعارفنا . ولكن ونظراً لأن ديكارت لم يستخدم هذه الفكرة إلا عرضاً في بنائه الميتافيزيقي الذي يركز على الشك المنهجي والتوصل منه إلى أنه ما دام يشك فهو يفكر ، ثم التوصل من ذلك إلى إثبات وجود نفسه ، ووجود الله ، ووجود العالم كإمتداد هندسي ، فإننا لن نتناوله هنا بالدراسة .

وما هو جدير بالذكر هنا أن فكرة الذرة ، قد أثرت تأثيراً نافذاً في الفكر العلمي الحديث . وفقدت بكل قوة إلى دوائر العلم الفيزيقي ، وكان لها

* جيور دانو برونو : فيلسوف إيطالي ولد عام ١٥٤٨ وأحرق في روما عام ١٦٠٠ لبعض الاعتبارات الدينية .

صولاتها وجولاتها في المجالات الطبية والعسكرية وغيرها .

ونحن هنا — ونحن نقتبع الخط الفلسفي لهذه الفكرة عبر التاريخ الفلسفي الطويل — لن نتناول تأثير هذه الفكرة في الدوائر العلمية ، وإنما سنلتزم بخطنا الفلسفي الممتد من ديموقريطس ، والذي لازال وسوف يزال حيا متدفقا ما بقي الفكر ، ودامت الفلسفة .

وعلى هذا فإننا سنتناول تأثير هذه الفكرة عند ثلاثة ممثلين للفلسفة الحديثة والمعاصرة ، برزت عندهم تلك الفكرة بروزا واضحا ، وأثرت في فلسفاتهم ثمام التأثير ، بل كانت فكرة الذرة هي أساس وصلب فلسفاتهم تلك ، وهم جوتفريد ويليم ليبنتز صاحب فلسفة المونادات أو الذرات الروحية أو الجواهر المفردة ، ولديفيج فنتجنشتين صاحب فلسفة التحليل ، والذي كان يحلل العالم واللغة والفكر ، وبرتراند رسل صاحب فلسفة الذرية المنطقية .

ولا ينبغي أن تتسارع إلى أذهاننا فكرة أن هؤلاء فقط هم الذين تأثروا بفكرة الذرة وديموقريطس في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، ولكنهم فقط كانوا من أبرز الممثلين للفلسفة الديمقریطية خلال الفكر الحديث والمعاصر .

الفصل الأول

الموناد وفكرة الذرة عند ليبنتز

- حياة ليبنتز ومؤلفاته .
- الموناد ذرة روحية .
- الموناد أو الذرة الروحية ماهي ، وما هي طبيعتها .
- طوائف المونادات أو الذرات الروحية أو الجواهر .
- العالم والطبيعة والإنسان ذرات روحية أو ، ونادات .
- الذرة الروحية أو الموناد والاستمولوجيا .
- الذرات الروحية أو المونادات ، منطق ولاهوت .
- بين ديموقريطس وليبنتز .

الموناد وفكرة الذرة عند لينتز

حياة لينتز وأهم مؤلفاته:

تمتاز حياة لينتز بكثرة أعماله وأسفاره ومقالاته وتأليفاته وإبتكاراته ولقد ولد جوتفريد وليم لينتز في الثالث من شهر يوليو سنة ١٦٤٦ في مدينة ليبزج بألمانيا سنتين قبل حرب الثلاثين . وكان والده أستاذاً للقانون والأخلاق في جامعة ليبزج، أما أمه فكانت ابنة لأستاذ في الحقوق وكانت ذات ثقافة عالية وكلاهما من أصل ألماني .

ومن سوء حظ لينتز أن توفي والده وهو لا يزال بحد طفلاً في السادسة من عمره ، فتولت أمه تربيته ، والإشراف على تعليمه وتثقيفه ، وخلال اتجاهاته بروستانتية أرموذكسية ؛ فتعلم اللاتينية وهو في الثامنة من عمره ، وفي الثانية عشر استطاع أن يقرأ اللاتينية واليونانية بسهولة .

وتشاء الأقدار أن تختطف منه أمه عام ١٦٦٤ ، وهو لا يزال بحد في الثامنة عشر من عمره ، فلم يجد بداً من أن يقوم بتثقيف نفسه بنفسه ، وهو مدعم بمكتبة ذاخرة بكتب القدماء والمحدثين ورثها عن أبيه . وقد قرأ لينتز في هذه المكتبة كل ما يستطيع قراءته وتأثر تأثراً عميقاً بفلسفة المدرسين ولاهوتهم .

وعندما بلغ لينتز الخامسة عشر من عمره ، التحق بجامعة ليبزج ، وتلمذ على أستاذه يعقوب توماسيوس ، الذي كان يشتهر بمعرفته العميقة بفلسفات أرسطو والمدرسين ، وقدم بحثاً بعنوان « مبدأ التفرد Principe de l'indivision » عام ١٦٦٣ ، ثم انتقل إلى جامعة يينا حيث درس التاريخ والرياضة على يد

أستاذه فيجل Weigel ؛ ففشر بحثه في فن الارتباط l'art de Combintoire عام ١٦٦٦ ، وقد كان هذا البحث بمثابة الكيفية الأولى لبحوث ليبنتز عن الهجاء العام والحساب المنطقي .

ثم قرر ليبنتز بعد ذلك أن يكون محامياً ، فقدم بحثاً إلى جامعة ليزج لينال به درجة الدكتوراه في الحقوق ، ولكن الجامعة رفضت إعطائه هذه الدرجة لحدائثة منه ، فقدمه إلى جامعة التدوروف Altdorf قرب نورمبرج ، وحاز هناك قبولاً وترحيباً إلى درجة أنه طلب منه الاشتغال بالتدريس في هذه الجامعة . ولكنه رفض وفضل الانضمام إلى جامعة نورمبرج . وكان لاهتمامه هناك منصباً على الكيمياء وانضم هناك إلى جمعية روز - كروا ، وأيضاً تعرف هناك على البارون بوانبرج رئيس وزراء جان فيليب أمير ميالس فعين ليبنتز مستشاراً خاصاً له عام ١٦٧٠ . وهذا التعيين انقل لبنتز من عزلة المدارس والجامعات إلى الحياة العامة والسياسية ذات الرخابة والاتساع العظيمين ، ناهم الفيلسوف بمشاكل عصره وأخذ يساهم قدر استطاعته في أهم الأحداث التي تقع حوله ، محاولاً التوفيق ما أمكن بين وجهات النظر أياً ما كان من أمر تعددها وتشعبها . وكان من نتيجة اتصاله بالحياة اليومية واقعية البشر ، وصلاته المتعددة بأنواع وأشكال عديدة من الشخصيات ، أن خرج ليبنتز في هذه المرحلة بنظرية جديدة لتعليم التشريع jurisprudence ، كما أخذ ليبنتز في هذه المرحلة في إخراج رسائل عديدة عن « أسلوب فيزوليو الفلسفي » . وفي « الحركة المجردة » ، وفي « الحركة الحسية » ، وأخذ يرسل أرنو اللاهوتي والمنطقي والرياضي الفرنسي .

وفي بداية عام ١٦٧٢ نجح ليبنتز يسافر إلى فرنسا في مهمة دبلوماسية ، مؤداها إقناع لويس الرابع عشر بغزو مصر وإزالة السلطة التركية منها بدلا من

٥٠١ -

غزو ألمانيا أو أية دولة أوروبية أخرى ، مع أن تلك المهمة لم تلق قبولاً عند الملك إلا أن ليبنتز ظل مقيماً في باريس ، منصرفاً إلى دراسة الرياضيات وإتقانها ، واتصل هناك بالفيلسوف بسكال الذي كان له شأن كبير في الرياضيات واختراع الآلات الحاسبة . وما لبث ليبنتز أن اخترع في باريس آلة حاسبة على غرار آلة بسكال ، ولكنها تمتاز عنها في أنها تنجز عمليات الضرب والقسمة وكذلك جمع الكسور وطرحها ، في حين أن عمل آلة بسكال كان قاصراً على عمليتي الجمع والطرح فقط .

وفي عام ١٦٧٣ سافر ليبنتز إلى إنجلترا حيث عرض آله الحاسبة على الجمعية الملكية بلندن ، فانتخبته الجمعية عضواً بها . وقد حاول ليبنتز أن يتصل بهونز ، إلا أن محاولته هذه باءت بالفشل نظراً لكبر سن هونز في ذلك الوقت ، ولأن حالته الذهنية في هذه الآونة كانت لا تسمح بمثل تلك المقابلات . إلا أن ليبنتز اتصل بـ روبرت بويل العالم الفيزيقي . ثم زار ليبنتز لندن للمرة الثانية في أكتوبر ١٦٧٦ حيث قضى أسبوعاً واحداً ثم عاد إلى أمستردام حيث قضى أربعة أسابيع مع شيلر أحد تلاميذ اسبينوزا ، وقابل اسبينوزا في نوفمبر ١٦٧٦ في بلدة Haque ، وكان بينهما بعض المناقشات ، أظهر فيها ليبنتز بعض عيوب فلسفة اسبينوزا .

ومن الصعب القول بأن ليبنتز استفاد كثيراً من إقامته في لندن ، اللهم إلا دراسته لرياضة العلياء ، وبعض المسائل الفيزيائية . أما فترة إقامته في باريس فقد توجت بإعلان نظريته في الحساب اللامتناهي التي انتهى منها عام ١٦٧٦ ، وأتى آثار موجات عالية من النقاش بينه وبين نيوتن .

ولقد استقر ليبنتز مدة زمنية طويلة امتدت إلى أواخر حياته في هامبورغ ، وكان

- ٥٠٢ -

عمله في تلك المدينة هو مديراً لمكتبتها . ولقد امتازت هذه الفترة بتطور افكاره ونضجها ، ولكنه ظل مهتماً رغم هذا بالمشاكل الحيوية والمدنية التي تقع في الحياة اليومية فنجدته يحاول التوفيق بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية ، وألف كتاباً في هذه الناحية هو النظام اللاهوتي ، وأوشكت أن تعقد مؤتمرات الصالح بين الكنيستين لولا رفض البعض لإقتراح ليبنتز هذا ففشل مشروعه في توحيد الكنيستين .

وكان أمير هانوفر وهو الدوق براشفيك قد كلف ليبنتز بإتمام إكتابه تاريخ عائلة براشفيك ، فسافر من أجل هذا للعرض لمدة ثلاث سنوات تبدأ من عام ١٦٨٧ إلى ألمانيا وإيطاليا منقبا في مكتباتها عن مراجع وأصول تعينه في وضع هذا التاريخ .

كما نجد ليبنتز أيضاً في هذه المرحلة الثالثة يشير على أمير براندنبرج أن يؤسس أكاديمية علمية في برلين ، فتم تأسيسها عام ١٧٠٠ وانتخب ليبنتز رئيساً لها مدى الحياة . وقد سافر ليبنتز إلى فيينا وأقام فيها بين عامي ١٧١٢ - ١٧١٤ لتهيئة عقد معاهدة بين روسيا والنساء ضد فرنسا . وتعرف في هذه الفترة على أوجين أمير سافوى .

ولقد انتهى ليبنتز بعد ذلك بقليل من صياغة حسابه اللامتناهي 'الصياغة النهائية' ، وأشار إلى بعض التعديلات على نظرية ديكرات الفيزيقية ، مدخلا فكرة الاتصال . ثم نشر مقاله في الميتافيزيقا عام ١٦٨٦ ، وقام ببعض المراسلات مع أرنو . وفي عام ١٦٩٥ نشر مذهبه الجديد في الطبيعة واتصال الجواهر ، وانتهى عام ١٧٠٤ من كتابه مقالات جديدة في العقل البشري ، الذي لم ينشر إلا بعد وفاته أي في عام ١٧٦٥ . وفي عام ١٧١٠ نشر كتابه الإلهيات . وأخيراً نشر

مقاله « المونادولوجيا » ، و « مبادئ الطبيعة والعناية » ، حيث عرض فيها آراءه الأخلاقية والدينية والفلسفية عرضاً موجزاً وكاملاً .

وفي ١٤ نوفمبر عام ١٧١٦ توفى ليننتز أثر سكتته قلبية ألزمته القبر . وكانت جنازته أمراً لا يتناسب مع نشاطاته المتعددة وابتكاراته المختلفة التي كرس لها وقته وجهده طوال حياته .

الموناد الليننتزي وصلته بفكرة الذرة

الموناد ذرة روحية :

أن أول ما يقابلنا ونحن بصدد دراسة فلسفة ليننتز هو مصطلح الموناد ، ذلك المصطلح الذي استمدّه ليننتز من كلمة « الموناس » الإغريقية والتي تعني الوحدة أو ما هو واحد .

نقول إن ذلك المصطلح هو أول ما يقابلنا ، ونقول أيضاً أنه أهم فكرة في فلسفة ليننتز كلها ، بل قد لا تكون مغالين إذا قلنا أن فلسفة ليننتز كلها إنما تقوم لبثاء من هذه الفكرة . فالموناد عند ليننتز جوهر بسيط ، والبساطة هنا تعني عدم التركيب من أجزاء ، والموناد أيضاً مقابل للذرة الروحية ... ويستحق هذا القول الأخير أن نقف عنده وقفة قصيرة .

فنحن نعلم أن ديموقريطس قد قال بالذرة ، وأن هذه الذرة مادية . ولقد أثرت فكرة الذرة المادية هذه على التفكير اللاحق لديمقريطس ، ولكن بتزول الأديان ، وتحت تأثير الفلسفات الروحية أخذ الفلاسفة والمفكرون هذه الفكرة وصبغوها بصبغة روحية ؛ فكان الناتج أن الذرة المادية الأساس أصبحت روحية

وهذا نحمده بوضوح عند الفيلسوف الإسلامى الكبير الإمام الأشعرى وأصحاب مذهب الجوز الذى لا يتجزأ فى الاسلام .

إن الموناد كما يقرر ليبنتز نفسه كلمة إغريقية مشتقة من « الموناس ، أى الوحدة أو ما هو واحد . ومن ثم فقد كان ذلك المصطلح يوضع دائماً فى الفلسفة القديمة فى مقابل الثنائية أو التعددية . وبعد ذلك أخذ المصطلح معنى فرد Individual فيقال جوهر فرد وجواهر أفراد ، كما أخذ معنى الذرة Atom عند الذريين والنقطة الرياضية عند الرياضيين ، والنقطة الفيزيائية عند الطبيعيين وأيضاً النقطة الميتافيزيقية عند الفلاسفة . والموناد بمعنى الذرة يعنى هنا عند ليبنتز الذرة الروحية .

والموناد من جهة أخرى هو الجوهر عند ليبنتز . وعلى ذلك فإننا حينما نتحدث هنا عن الموناد ، فإننا نتحدث فى نفس الوقت عن الجوهر وعن الذرة الروحية .

الموناد أو الذرة الروحية ، ماهى ، وماهى طبيعتها :

أكد اسبينوزا مذهب وحدة الوجود ، تلك الوحدة التى جمعت ماتركه ديكارت منفصلاً ، أعنى جمعت الجوهر الروحى ، والجوهر المادى والجوهر الإلهى فى وحدة عليا تنسأ على كل انفصال . ومع أن ليبنتز لم يوافق على الموقف الإسبينوزى إلا أنه شعر بالحاجة التى شعر بها اسبينوزا من قبل . . . الحاجة إلى وحدة أكثر معقولة للأشياء . ولكن تلك الوحدة التى قال بها ليبنتز ليست وحدة وجود على غرار وحدة اسبينوزا وإنما هى وحدة من نوع آخر .

ونحن حينما ندرك العالم ، لا ندرك الوحدات أو العناصر المكونة له ، ومع

ذلك فلا بد لنا من التسليم بأن هذه الوحدات يجب أن توجد ، لأن عالم الموضوعات الذى ندركه ينتمى إليها ، إذ العالم ما هو إلا تركيب من هذه الوحدات أو تجميع لها . وهذه الوحدات يسميها ليبنتز بالمونادات ويحددها بأنها جواهر بسيطة ليست بذات أجزاء . يقول ليبنتز : إن الموناد ... ما هو إلا جوهر بسيط يتدخل فى تكوين المركبات : بسيط أى بدون أجزاء^(١) . وعلى ذلك تكون الوحدات الحقيقية التى ينحل إليها العالم هى المونادات أو الذرات الروحية ، وهى بسيطة وغير ممتدة .

وهذه المونادات أو الذرات الروحية تنصف بالبساطة ، تلك البساطة التى قلنا أنها تعنى هدم وجود أجزاء ، ومن ثم فهذه المونادات هى الوحدات القصوى للعالم وهى على ذلك لا تقبل التحليل إلى ما هو أبسط منها .

ويقرر ليبنتز أن هذه الجواهر أو المونادات أو الذرات الروحية والتى وصفناها بالبساطة لابد أن توجد مادام هناك ما هو مركب منها إذ المركب ما هو إلا مجموعة من البسائط ،^(٢) كما يذهب ليبنتز فى مبادئ الطبيعة والعناية إلى أن الجواهر إما أن يكون بسيطاً أو مركباً ، والجوهر البسيط لا أجزاء له ، أما الجوهر المركب فهو تجميع للجواهر البسيطة أو المونادات ... ويجب ضرورة أن تكون هناك جواهر بسيطة فى كل مكان لأنه بدون الجواهر البسيطة لا يمكن أن تكون هناك جواهر مركبة ،^(٣)

والجوهر البسيط أو الموناد أو الذرة الروحية لا يمكن أن تنتهى طبيعياً ، كما لا يمكن أن تبدى فى الوجود طبيعياً أيضاً . انها تبدأ بالخلق ، وتنتهى بالابادة .

1 - Leibnitz , *Monadology* para 1,

2 - Ibid : para 2.

3 - Leibnitz . *principles* para 1

أما ماهو مركب فإنه يبدأ بالأجزاء وينتهي بانحلال تلك الأجزاء أو بتغيراتها أو انتقالاتها. بمعنى آخر لما كان الموناد لأجزاء له، فإنه يأتي إلى الوجود دفعة واحدة ويتوقف عن الوجود دفعة واحدة أيضاً،^(٢).

والمونادات لا تختلف كما quantitatively فيجب أن تختلف كيفاً qualitatively وإلا لما تمايزت، وهذا هو ما يشكل مبدأ ليبنتز الشهير الذى يدعو بمبدأ ذاتية اللامتميزات Identity of indiscernibles وفحواه أنه إذا كان هناك موضوعان متشابهان تماماً في جميع الاعتبارات أيًا ما كانت، فإنهما يكونان موضوعاً واحداً بمعنى آخر إن الاختلاف بين المونادات ضرورى طبقاً للذهب الليبنتزي، وأنه لا يوجد مونادان متشابهان تماماً وأن هذا يكون مبدأ ذاتية اللامتميزات،^(٣) والموناد أو الجوهر البسيط يتغير تبعاً لتغير الإدراكات التى تقع له، ولكن هذا التغير يكون داخلياً إذ . لما كان الموناد وحده هو الحقيقى ، فإن كل تغير فى الطبيعة يجب أن يكون خلال الموناد،^(٤) ومن ناحية أخرى فإن الموناد لما كان بسيطاً أى بدون أجزاء. فينتج أنه لا يمكن لشيء أن يخرج منه ليكون له فعل خارجه ولا شيء يمكن أن يدخل اليه ليجمعه يتغير داخلياً. وهذا يتفق مع عبارة ليبنتز الشهيرة التى يقول فيها «إن الموناد لا نوافذ له ، بحيث لا يمكن لأى شيء أن يدخل فيه أو يخرج منه»،^(٥).

وعلى ذلك فإن التغيرات التى تحدث للمونادات ، لا يمكن أن يكون مبدأها خارج عن المونادات نفسها. يقول ليبنتز ، . . . ان الموناد المخلوق

2. Morris ; M. : Philosophical writings of Leibnitz p. ix.
3. Russell ; B. : A history of western philosophy p. 607.
4. Latta ; R. : The Monadology and other philosophical writings p. 35
5. Leibnitz : Monadology para 7.

يتغير . . . ويتبع ذلك أن التغيرات الطبيعية للمونادات تصدر عن مبدأ داخلي ،
مادامت العلة الخارجية لا يمكن أن يحدث عنها أى تأثير في داخلية الموناد ، (١)
ولكن ماهو هذا المبدأ الذى يقول عنه ليبنتز أنه في صميم الموناد نفسه
يجب ليبنتز أن هناك في كل موناد قوة Force هي مبدأ كل التغيرات التى تقع له
أو مبدأ كل الإدراكات التى يمر بها . ومن ثم نستطيع أن نحدد الجوهر بأنه
الشيء الذى يحوى في داخله مبدأ تغيره . ويسمى ليبنتز قوة المونادات والاتجاه
المستمر فيها لإنتاج إدراكات جديدة بالشغف Appetition وهو ميل إلى التغير
المستمر والمروور على إدراكات جديدة دون توقف . . . وهذا الميل وذلك
المروور داخلين في الموناد . يقول بوترو : إن كل موناد يتغير باستمرار
طبقاً لقوة نشاطه ، ولكن هذا التغير يكون منبعثاً من صميم الموناد (٢)

طوائف المونادات أو الذرات الروحية أو الجواهر :

تنقسم المونادات عند ليبنتز إلى مونادات مخلوقة والى موناد خالق ، والمونادات
المخلوقة تختلف بحسب وضوح إدراكاتها ودرجة تميز تلك الإدراكات إلى
الطوائف الثلاثة الآتية :

١ - Unconscious or bare Monads : وهي عنده تشير إلى الكائنات الحية كائنة
ما كانت ، وهي حاصلة على نضج معين وعلى اكتفاء ذاتى يجعلها مبدأ أفعالها
الداخلية . أى أن تلك الطائفة من المونادات تكون كاملة بذاتها في تمثيل العالم ،
وكاملة بذاتها ككائن حى إيجابى أو كقوة ، إلا أن إدراكاتها تكون غير واضحة
وغير محددة وغير متميزة ؛ أى أن إدراكاتها تكون مضطربة ومختلطة . وذلك
الطائفة من المونادات لا تشعر بالإدراكات التى تقع لها ولا تتمثلها أيضاً ،

1. Ibid : para 10-11,

2. Boutroux. 2 : La Monadologie p. 606,

بمعنى أنها لا تبحث عن أسبابها كأن ترجعها إلى مبدأ السبب الكافي أو إلى مبدأ عدم التناقض، ويطلق ليبنتز اسم Entelechy على تلك الطائفة . وذلك المصطلح يشير إلى البسائط الحية على ما يقول بترو. والاصطلاح Entelechy يشير هنا إلى كل كائن لا يشعر ولا يتعلل إدراكاته، ويكون مع ذلك مكتملا بذاته وحاصلا على نضج معين وحياة ، ولذلك سترجمه هنا بالنفس النباتية .

٢ — Conscious Monads : وهي حاصلة على نضج معين واكتفاء ذاتي، وحاصلة على قوة ونشاط، وتميز تلك الطائفة عن الطائفة الأولى في أن تمثيلها للعالم يكون مصحوبا بالذاكرة. بمعنى آخر إن تلك الطائفة من المونادات. أو الذرات الروحية أو الجواهر البسيطة تكون أرقى من حيث درجة الوضوح والتميز والمتحدد من الأولى، كما أنها تشعر بإدراكاتها وتحسها، ولكنها مع ذلك لا تتعلل تلك الإدراكات ولا تبحث عن أسبابها، فإدراكاتها إذن لا تنصف بصفة التعليلية أو الاستدلالية . وهذه الطائفة بسميها ليبنتز بالنفس الحيوانية Soul ، ويضعها في درجة وسطى بين النفس النباتية التي لا تشعر ولا تتعلل إدراكاتها وبين النفس العاقلة التي تشعر وتتعلل تلك الإدراكات ، إذ أن النفس الحيوانية تشعر بإدراكاتها ولكنها لا تتعللها.

٣ — Rational or self-conscious Monads : ويطلق عليها ليبنتز اسم النفس العاقلة Rational soul أو الروح Spirit . وهي على ما يقول لاطا دأرفع تلك العوائف وأعلها درجة، وتكون مصحوبة علاوة على الذاكرة بالعقل Reason ، وتطلق على الإنسان وعلى العقول العليا ، ^(١) وهذه الطائفة من المونادات تشعر بإدراكاتها وتتعللها.

أما الموناد الخالق أو الموناد الأعظم أو الله فهو خالق كل هذه المونادات أو الذرات الروحية، وهو وحده القادر على أن يبيدها، ويتصف بالكمال

1. Latta, R. : The Monadology and other philosophical writings p.51.

وبالحسرية وبالارادة والإحاطة بكل شيء.

العالم والطبيعة والانسائه ذرات روحية أو مونات :

للعالم ملاء كامل ، تنتشر فيه المونات أو الذرات الروحية المتميزة والمتباينة، بحيث لا يمكن أن تشابه ذرة روحية ذرة روحية أخرى، وتلك الذرات الروحية تتغير باستمرار وتحرك. أما مبدأ تغيرها ففي داخلها لا في خارجها.

والمونات أو الذرات الروحية المنتشرة في العالم ليست كلها في درجة واحدة، فهناك أولا النفس العاقلة أو الروح Rational Soul وهي أرقى المونات أو الذرات الروحية، ثم هناك النفس الحيوانية soul وهي في درجة وسطى، وأخيرا هناك النفس النباتية Entelechy وهي أدنى الدرجات.

وكل ذرة روحية من تلك الذرات حاصلة بداخلها على قوة هي مبدأ حركتها وحيوتها وبها طاقة وحياة وكل جزء من المادة هو عالم مليء بالمخلوقات من كل نوع وفيه كل النشاطات أما المكان والزمان فليسا حقيقيان، كما أن الحركة ليست حقيقية؛ فالمكان مجرد ارتباط وترتيب للأجسام، والزمان مجرد ترتيب لتعاقب الأحداث، والحركة ليست إلا أثرا من آثار القوة.

وينتج عن تجمع المونات أو الذرات الروحية العالم الحقيقي Real Universe ، وهذا العالم الحقيقي كوحدهاته المكونة له لا امتداد له ولا شكل ولا مكان ولا زمان ولا حركة. وكما أننا لا ندرك المونات، كذلك نحن لا ندرك العالم الحقيقي؛ إذ العالم الذي ندركه والأجسام التي نبرها فيه لها امتداد وشكل ومكان وحركة . والعالم الأخير ليس عالم حقائق وإنما عالم ظواهر Phenomena أو مظاهر ويسميه لينتز بالعالم المادي.

والعالم إذن ماهر إلا تركيب أو تجميع للمونات أو الذرات الروحية، ولكن

ما الذى يربط بين هذه المونادات أو الذرات الروحية لبؤاف بهذا الربط العالم؟
يجيب لينتز بأن الرابطة التى توجد بين المونادات أو الذرات الروحية ليست
رابطة واقعية Real ولكنها رابطة مثالية Adeal ، وتقوم هذه الرابطة على
فكرة أن المونادات ترتبط جميعا للعمل على الوصول إلى غاية عامة كما لو كان ثمة
تفاعل حقيقى بينها وتقف وراء هذه العلاقة المثالية فكرة التوافق Harmony
فالرابطة إذن من طبيعة هذا التوافق.

أما الإنسان فإن الاتحاد بين نفسه وبدنه يقوم عن طريق ذلك التوافق، أو
عن طريق سبق التوافق pre-established harmony فالنفس وهى الذرة
الروحية المسيطرة على جسمنا تقع لما إدراكات مختلفة ومتعاقبة وغير معتمدة على
الجسم الذى يتكون من مونادات أو ذرات روحية أخرى ، ومع ذلك فإن هذا
الجسم يغير حاله باستمرار ليكون هناك توافقا بينه وبين جوهره المسيطر بدون
استقبال أى تأثير من ذلك الجوهر . فهنا إذن توافق وتغام بين تغيرات الجسم
وتغيرات للنفس كما لو كان ثمة تفاعل حقيقى بينهما . ويقول لينتز إن صلة ذلك
التوافق هو الله الذى خلق هذه الفكرة بأدى ذى بدء وجعلها لا عملية حتمية
تحتم التغيرات المتوافقة مع للتغيرات الأخرى وإنما عملية اعتبارية تضع فى الذهن
ما يجب أن يحدث لكل موناد أو ذرة روحية بسبب ما فيها من قوة ، أو
بسبب توافقها المسبق مع التغيرات الأخرى .

وعالم لينتز عالم حى ، والطبيعة عنده منتظمة ومتناسقة ومتوافقة لاصناب
فيها ولا فوضى . وليس هناك فى عالم الحقيقة ما يدعوه بالكل والجزء والمركب ،
فهذه كلها ظواهر تنتج عن هذا التوافق ، تماما كما تنتج السمفونية من وحدات
موسيقية غير مرتبطة والتي يكون ترابطها ناتجا عن اتحادها بواسطة التوافق

بالحساساتنا ومشاعرنا . وكما أن السيمفونية لا وجود حقيقي لها ، وإنما نتجت عن التوافق الذي وحدها بمشاعرنا وأعطاهما سمات اللحن الكامل ، كذلك الأمر فيما يتعلق بالكل والجزء والمركب ، لا وجود حقيقي لها وإنما تنتج كظواهر نتيجة لفكرة التوافق هذه .

الذرة الروحية أو الموناد والوحدانية :

المعرفة عند ليبنتز لا يمكن أن تكون مكتسبة وحسب إذ الموناد أو الذرة الروحية لا موافد لها ، ولا يمكن أن تكون فطرية وحسب وإلا فكيف يعكس الموناد العالم ، وكيف يكون بمثابة مرآة تعكس كل المونادات التي من حولها ؟ إن المعرفة عند ليبنتز فطرية ومكتسبة في آن واحد . ولكن كيف نفهم هذا ؟ هل معنى فطرية المعرفة عنده هي أن الفرد يولده وهو مزود بمعرفة تامة وناضجة ومتحققة بالفعل ؟ أو أن معنى تلك الفطرية أن النفس الإنسانية زودت بكل المعاني والمثل والمعارف في حياتها الروحية العليا قبل أن تنزل إلى هذه الأرض كإلهة إلى ذلك أفلاطون في نظريته عن المثل ؟

الواقع أن النوع الأول لا يمكن أن يكون مثلاً لفلسفة ليبنتز ، إذ عنده لا ميلاد إلا بالخلق ، ولا وفاة إلا بالإبادة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يكون الفرد في فلسفة مثل فلسفة ليبنتز مزوداً بمعرفة تامة متحققة بالفعل وإلا لتوقف نشاط الموناد الذي ما هو إلا شغف Appetition مستمر بالإدراكات أو هو إدراك مستمر . كما أن المعنى الثاني لا ينطبق على فلسفة ليبنتز أيضاً ، إذ لا نجد من بين مؤلفاته مؤلفاً واحداً يشير إلى تلك الحياة السابقة على تلك التي تحياها النفس في عالم الظواهر .

يبقى إذن أمامنا تفسير واحد لنظرية المعرفة عند ليبنتز ، وهذا التفسير

مفاده بأننا نحصل معنا منذ البدء أفكاراً فطرية موجودة وجوداً بالقوة على خد التعبير الأرسطى ، وتحتاج إلى ما يخرجها من القوة إلى الفعل . أما الشيء الذى يخرج تلك المعرفة من القوة إلى الفعل فهو عند لينتز الشيء الحسى أو الإثارات الحسية . بمعنى آخر إن أفكار الإنسان فطرية وكامنة فيه أو موجودة فيه بالقوة ، وهى لى تظهر أو تتحقق بالفعل تحتاج إلى إثارات حسية تأتى الموناد من العالم المحيط به ، والذى يتمثله كله فى ثنائاه ، فالإثارات الحسية الخارجية هى التى تنقل الأفكار الكامنة والفطرية من القوة إلى الفعل أو من الكون إلى الظهور .

وعلى هذا النحو ، وبهذا المعنى ، تصبح المعرفة عند لينتز فطرية ومكتسبة فى نفس الوقت . وفى هذا يقول إميل بييم : « إن حقائق الأعداد مثلاً فطرية فىنا ، ولكن هذا لا يمنعنا من تعلبها وكذلك الأمر فيما يتعلق بالعالم الأكثر تعقيداً وعمقا ، فبالرغم من أن معرفتنا لها مكتسبة وتجريبية ، إلا أن معرفتنا الفطرية لهذه العالم كامنة فى نفوسنا ، (١) »

الذرات الروحية أو المونادات ، منطق ولاهوت :

يتحل العالم كما رأينا بما هو مركب إلى ما هو أقل منه فى التركيب ، ولا يمكن أن يستمر هذا التحليل إلى ما لا نهاية ، بل لابد من توقف هذا التحليل عند الوحدة الأولى البسيطة التى لا يمكن أن تنحل إلى أبسط منها . وهذه الوحدة البسيطة الأولية عند لينتز هى الذرة الروحية أو الموناد أو الجوهر — فكلها ألفاظ مترادفة عند لينتز .

وفى مجال المنطق نجد لينتز يحال القضايا المركبة إلى الأبسط منها ، ويتأدى

(1) Emile van Biéme: L'espace et le temps chez Leibniz et chez kante p. 196.

هـ. هذا التحليل في النهاية الى التوقف عند القضية الالوية البسيطة ، وهي عنده القضية التحليلية أو القضية الذرية الروحية أو القضية المونادية . وهذه القضية يرتبط فيها الموضوع بالمحمول أو بعدة عمولات أو يتحدد الموضوع فيها بالمحمولات .

ولقد أخذ ليبنتز على عاتقه تحليل الافكار إلى بسائطها والتعبير عن تلك البسائط بالرموز ، ويعود بعد هذا التحليل فيركب تلك البسائط الرموز إليها بمنهج تركيبى . وتقوم فكرة هذا المنهج الاخير على ذكر كل التاليفات أو التركيبات الممكنة لأى فكرة بسيطة ، بحيث يتكون عن ذلك قائمة من الافكار البسيطة نتوصل إليها عن طريق التأليف والتركيب ، وتكون متضمنة اسكل ما يمكن أن يوجد في العالم من أشياء . فلو عبرنا عن البسائط بالحروف الابدادية مثلاً ثم ربطناها معا ، كل اثنين معا ، كل ثلاثة معا ، كل أربعة معا . . . وهكذا ، فإننا نحصل على عدد من التاليفات أو التركيبات . لنفرض مثلاً أننا أخذنا الحروف أ ، ب ، ج ، د ، هـ لنعبر بها عن خمسة أفكار رئيسية ، فإننا نستطيع أن نحصل على التاليفات الآتية :-

أب	أبج	أبجد	أبجده
أج	أجد	أجده	
أد	أده		
أه			
ب	بج	بجد	بجده
بد	بده		
به			

— ٥١٤ —

ج د	ج د	ج
ج د	ج د	
د	د	د
		د

فإذا أطلقنا بعد ذلك تسميات على تلك التأليفات كل حسب ما يحتويه من
بساط ، لكن من السهل علينا معرفة كل محولات الشيء من مجرد معرفة اسم
هذا الشيء .

وقد ترتب على ذلك الهجاء العام أو فن التركيب أن توصل لينتزل إلى الأفكار
والنتائج التالية :—

١ — من الممكن إرجاع جميع التصورات إلى تصورات بسيطة ، بعملية
تشبه تلك التي نصل بواسطتها إلى المعاملات الأولى للأعداد .

٢ — يمكن تأليف كل التصورات المركبة إذا ما رتبنا البساط .

٣ — لا يوجد الإعدد قليل من الأفكار البسيطة ، ولكن الكثرة تتولد
عنها بفضل فن التركيب .

٤ — يجب الرمز إلى الأفكار البسيطة برموز بسيطة ، وإلى الأفكار المركبة
برموز مركبة .

• التفكير يتكون من إماطة الثام عن كل العلاقات الموجودة بين البساط .
ويرى لينتزل أن الذرة الروحية هي الموضوع بما يتضمنه من محولات ، أي
أن فكرة الموضوع تتضمن كل ما يدخل فيه من محولات سواء أكانت ضرورية
أو عرضية ، في الماضي أو في الحاضر أو في المستقبل . وإذن فالقضية ذات

الموضوع والمحمول هي عند ليبنتز الوحدة الاولى أو القضية التحليلية التي تقوم وتشكل وتركب عليها كل أنواع المعرفة، وهذه القضية التحليلية هي عنده القضية الغيرية الروحية أو القضية المونادية .

* * *

واقعه عند ليبنتز ذرة روحية سامية ، أو موناداً أعظم . الله عنده هو الموناد الاسمي ، وهو وحدة من بين جميع المونادات أو الذرات الروحية الأخرى ، الموجود بذاته ، والخالق لبقية الذرات الروحية ، وهو وحدة الروح البحث المتسامية عن شوائب المادة ، إذ المادة الليبنتزية ماهي إلا تجميع من المونادات الأخرى وهو مفارق للمونادات خارج عنها ، إذ هو صانعها ومنشئها .

وإذن فهناك وحدة معينة تخلق العالم وتبنيه ، وإن كانت متسامية عليه وخارجة عنه . وذلك الوحدة هي الموناد الأعظم أو الذرة الروحية والأكمل أو الله . والله في ليبنتز منبع كل الأشياء التي توجد ولقى يمكن أن توجد ، وهو للوحدة الاولى أو الجوهر البسيط الاول الذي صدرت عنه جميع المونادات أو الذرات الروحية المخلوقة ، كما أنه لا متناهي أبدى عاقل وخير ومطاق القوة ، ويتصرف بالعالم والإرادة . يقول ليبنتز في مبادئ الطبيعة والعناية : وهذا الجوهر الاول البسيط يجب أن يتضمن بأعلى درجة كل الكمالات التي تحتويها الجواهر المشتقة منه أو التي خلقها ، ومن ثم فهو حاصل على قوة كاملة ، أي حاصل على القدرة على كل أمر Omnipotence والعلم بكل أمر Omniscience وعلى خير أسمي ، (١) . كما أن الله عند ليبنتز هو الذي يخلق التغيرات المتوافقة خلال مبدأ التفاؤل منتجا « أحسن عالم يمكن »

1 . Leibnitz : principes, para 9.

هذا هو جوهر فكر ليبنتز . وبملاشك فيه أن ليبنتز قد خالف ديموقريطس في بعض التفاصيل ، وفي بعض الاتجاهات ؛ لعل أهمها اعتباره الذرات روحية لامادية ، وذهابه إلى أن الذرات تختلف كيفاً لا كمّاً... الخ . ولكن هذا الاختلاف عند ليبنتز إنما نشأ نتيجة لتطور الفكر الديموقريطى عبر تاريخ الفكر الفلسفى وعبر الأديان ، وعبر الاتجاهات الذرقية المتعددة . وهذا التطور جعل ليبنتز يأخذ باتجاهين جد مختلفين ، إتجاه آلى أخذه من ديموقريطس وأبيقور وغيرهما ، وإتجاه روحى أخذه من الفلاسفة الروحين يونانيين كانوا أو مسلمين أو مسيحيين . أخذ ليبنتز هذان الاتجاهان ، فأصبح الموناد عنده يعنى ذرة روحية تجمع بين سمات المادة وسمات الروح .

وعلى الرغم من اختلاف ليبنتز عن ديموقريطس في بعض النقاط ، وعلى الرغم من ابتعاده عن تلك المادية الجافة للفكر الديموقريطى . إلا أن ديموقريطس كان هو الأساس أو المحور الذى درأت حوله فلسفة ليبنتز برمتها .

الفصل الثاني

فكرة الذرة وفلسفة التحليل عند فتيجنشتاين

— حياته وأهم مؤلفاته .

— معنى التحليل عنده .

— فلسفة التحليل عند فتيجنشتاين .

١ — تحليل العالم .

٢ — تحليل اللغة .

١ — تحليل القضايا .

ب — تحليل القضايا الأولية .

٢ — تحليل الفكر .

— بين ديموقريطس وفتيجنشتاين

فكرة الذرة وفلسفة التحليل

عن فتجنشتين

حياة فتجنشتين وأهم مؤلفاته:

ولد لدفيفج فتجنشتين wittgenstein في السادس والعشرين من أبريل عام ١٨٨٩ بالنمسا . وتلقى تعليمه الأول في بيته ، ولبت في هذا التعليم المنزلي حتى وصل عمره الى الأربعة عشر عاما . وبعد هذا العمر الطويل التحق بمدرسة لينتز في شمال النمسا . وظل بها طيلة أعوام ثلاثة ، ثم التحق وهو في السابعة عشر من عمره بالأكاديمية الصناعية العليا في برلين .

وفي عام ١٩٠٨ غادر فتجنشتين برلين وذهب إلى إنجلترا ، وتم قيادة كطالاب بحث بجامعة مانشستر وبقسم الهندسة بها ، وظل مقيدا بها حتى عام ١٩١١ . ولقد كانت اهتمامات فتجنشتين في الأعوام الثلاثة الأخيرة التي التحق فيها بهندسة جامعة مانشستر منصبه على الملاحة الجوية والطائرات الشراعية ، بل حاول أن يصمم رفاصا محركا . وهذه المحاولة الأخيرة قادتته إلى الولع الكامل بالرياضيات وبالهندسة على وجه خاص ، كما قاده اهتمامه بالرياضيات وبالهندسة إلى الإهتمام بأسس الرياضيات ثم بفلسفة الرياضة .

ولكن فتجنشتين يقرر في عام ١٩١١ ، وفي أواخره على وجه التحديد ، التوقف عن دراسة الهندسة . ويعود من إنجلترا تاركا قسم الهندسة بجامعة مانشستر ، ويذهب إلى فيينا في ألمانيا . وفي فيينا يتقابل مع فريجة ذلك المنطقي والرياضي الكبير ، وذلك المؤسس الممتاز لجبر المنطق ، فيتناقش معه في مسألة أسس الرياضيات ومباحثها . ويوجه فريجة فتجنشتين إلى كيمبردج ، ويوعز إليه أن يتقابل هناك

مع برتراند رسل ، الذى كان متبها فى هذه الحقيقة أيا اهتمام بالرياضيات وبأسسها وفلسفتها . وفعلًا يغادر فتنجنشتين ألمانيا بعد لقائه المثمر هذا مع فريجة ، ويتجه إلى جامعة كيمبرج ويتدارس أسس الرياضية ويناقشها مع برتراند رسل ويعرج من أسس الرياضة إلى المنطق وإلى الفلسفة .

ولقد استفاد فتنجنشتين من فترة وجوده بالانجلترا وبكمبرج استفادات هائلة، فلقد كانت هذه الجامعة تعج بنشاط فكري واسع النطاق ، وكان يسودها حرية فكرية قلما توجد فى جامعة غيرها . كما كانت مركزا نشيطا ومتحركا للحركة الفلسفية والرياضية والمنطقية بوجه خاص . ولقد اطلع فتنجنشتين أثناء فترة تواجده تلك بالانجلترا على كتاب رسل أصول الرياضيات كما أطلع على كتاب البرنكييا ميتامتيكا لرسل وهو يتهد وتأثر تأثراً واضحاً بالأفكار وبالنظريات التى حملها أوراق هذين الكتائبين .

ولقد زاول فتنجنشتين مهنة التدريس فى الفترة ما بين عامى ١٩٢٠ — ١٩٢٦ فعمل مدرساً بمدارس جنوب النسا ، وذلك بعد عودته من انجلترا وتطوعه فى الجيش ووقوعه فى الأسر وفك أسرهِ . إلا أن مهنة التدريس لم تكن تلائمهُ تماماً ، فاستقال منها ، وترك مهنة التدريس إلى الأبد . واشغل فتنجنشتين بمهن أخرى وهى النحت والتصميم ، ولعل فترة تعليمه الأولى ، واهتماماته المبكرة بالصناعات الهندسية والفنية أثناء دراسته بالأكاديمية الصناعية العليا فى برلين ، هى التى وجهته تلك الوجهة .

ولكن فتنجنشتين — سواء انشغل بمهنة التدريس أو بمهن أخرى — ظل على صلة وثيقة لاتنفصم بالفلسفة والرياضة والمنطق .

وفى عام ١٩١٩ عاد فتنجنشتين إلى كمبرج ، حيث قيد نفسه هناك كطالب

بمحت ، وسرعان ما تقدم برسالته المنطقية الفلسفية للحصول على درجة الدكتوراه
وفعلا حصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة فى يونيو عام ١٩٢٩ ؛ وأصبح فى
عام ١٩٣٠ زميلا فى كلية ترينى . ومكث فى إنجلترا بعد ذلك زمنا طويلا
أكسبه الجنسية الإنجليزية ، ومكنه من أن يخلف مور على كرسي الفلسفة بكبردرج
عام ١٩٣٩ . وظل فى منصبه ذلك إلى أن دامه المرض ، وأخذت صحته تسوء
رويدا رويدا حتى توفى بإنجلترا فى التاسع والعشرين من أبريل عام ١٩٥١ .

ولم ينشر فتنجشتين أثناء حياته إلا كتابا واحدا هو رسالة منطقية فلسفية ، (١)
ومقالا له بعنوان « بعض ملاحظات على الصورة المنطقية » . ومن أهم مؤلفاته
الأخرى التى ظهرت بعد وفاته « ملاحظات على أسس الرياضيات » ، عام ١٩٥٦
« الكتابان الأزرق والبني » ، عام ١٩٥٨ .

معنى التحليل عند فتنجشتين

إن فلسفة فتنجشتين هى فلسفة تحليلية . وقبل أن نتناول هذه الفلسفة بالدراسة
والتحليل ، وقبل أن نقيم الأواصر بينها وبين فكرة الذرة ، وقبل أن نتبع تأثير
ديموقريطس فى فلسفة التحليل لفتنجشتين ، ينبغى لنا أن نقف وقفة قصيرة لنترى
المقصود بكلمة تحليل .

إن التحليل يعنى بصفة عامة تجزئ وتفكيك وحل الموضوع الذى نريد البحث
فيه أو الخوض فى مسألة إلى مكوناته وإلى عناصره ووحداته الأولية التى يتألف
منها ، أو هو بصورة أخرى التنفيذ إلى الوحدات النهائية التى ينحل إليها الموضوع
قيد البحث .

(١) ظهر لهذا الكتاب ترجمة عربية للدكتور هزى احلام ومراجعة الدكتور زكى
نحيب محمود . وقد اهتمنا على هذه الترجمة فى هذا الفصل نظرا لدقتها .

ولما كانت الموضوعات التي نببحثها مختلفة ومتعددة ومتباينة منها ما هو مادي ومنها ما هو عقلي ومنها ما هو منطقي ومنها ما هو نفسى . . . الخ . فيلزم عن ذلك أن التحليل نفسه يتخذ صوراً متعددة وطرقاً متفاوتة ، فالتحليل قد يكون مادياً إذا كنا بإزاء مركب كجأوى مثلاً ؛ وقد يكون عقلياً إذا كنا بإزاء فكرة عقلية أو مفهوم عقلي ، وقد يكون منطقياً إذا كنا بإزاء قضية منطقية . . . وهكذا . والتحليل أيضاً قد يكون رياضياً أو تربوياً أو نفسياً أو أدبياً . فهو إذن عملية بغنى بها الوصول إلى عناصر ووحدات أى موضوع ، تلك العناصر والوحدات التي تكون أولية ، والتي لا تقبل التحليل إلى أبسط منها .

ولقد اختلف الباحثون والفلاسفة في تسمية العناصر الأولية أو الوحدات الأساسية التي ينحل إليها الموضوع الذي ندرسه أو نتناوله بالبحث . . . فلقد أسمى لوك وهيوم تلك الوحدات أو العناصر الأولية بـ مجموعة الانطباعات الحسية ، وأسماها ديكارت بالطبائع البسيطة ، وأسماها لينتز — كما رأينا ذلك في الفصل السابق — بالذرات الروحية أو المونادات . ويسمى فلاسفة التحليل المحدثين ومنهم فتنجنشتين بالقضايا الأولية أو الذرية Atomic .

فلسفة التحليل عند فتنجنشتين

التحليل هو سمة فلسفة فتنجنشتين ، وصفته الرئيسية التي تلتصق به . بل لا يمكن القول بفلسفة لفتنجنشتين دون ذكر التحليل ، فالفلسفة عند فتنجنشتين ما هي إلا تحليل . والتحليل عند فتنجنشتين ليس غاية في حد ذاته ، فنحن لانلجأ إلى التحليل لمجرد أننا نريد تجزئ أو تفتيت العالم أو اللغة أو الفكر للكشف عن عناصرها ووحداتها الأولية وحسب ونحن لانلجأ إليه لمجرد التحليل في حد ذاته ، ولكننا نحلل لكي نزيل الغموض واللبس عن أى موضوع نقوم بتحليله . وإذن ففتنجنشتين

يستخدم التحليل كمنهج في الفلسفة ولا يستخدمه كغاية فلسفية ، فهو لا يستهدف التحليل لمجرد تقسيم العالم إلى وحدات ، أو رد اللغة إلى مجموعة من القضايا ، أو رد المعنى إلى ألفاظ ، ولكنه يستخدم التحليل لكي يذهب إلى غاية أبعد من مجرد التحليل ذاته ، أنه ينبغي أن يوضح المشكلات الفلسفية التي إذا ما تم تحليلها ، وزال عنها كل غموض ولبس ، وأصبحت واضحة وجلية . ومن هنا فلقد أصبح مفهوم للفلسفة عند فتنجشتين مختلفا كل الاختلاف عن مفهومها عند غيره من الفلاسفة ، فلقد أصبحت الفلسفة مجرد توضيح الأفكار عن طريق تحليل القضايا واللغة التي تصاغ بها هذه الأفكار . فالفلسفة هنا ليست نظرية من النظريات أو نسق من الأنساق وإنما هي مجرد توضيحات للأفكار والقضايا وبمجرد تحديد دقيق لهذه الأفكار والقضايا ، وهذا التوضيح وذلك التحديد يساعدنا على إزالة كل غموض وكل لبس عما نفكر فيه أو نبر عنه .

وإذا كانت الفلسفة ليست إلا توضيحا للغوامض وتحديدًا للأفكار ، فهي بالتالي لا تقدم لنا جديدا ، ذلك لأن التحليل لا يضيف إلى معارفنا معارف جديدة ولا يخترع لنا مبادئ خلافة ، أنه لا يفعل أكثر من مجرد التوضيح والتحديد لما نقوله أو نفكر فيه ، والتوضيح والتحديد يساعداننا على الفهم الجيد لما نبحث فيه ولكنها لا يقدمان لنا جديدا .

والتحليل الفتنجشتيني اجتاحت كل شيء ، في ثورة هارمة ، لا يترك تركيبا إلا وعصفت ببنائه ، ولا تدع تأليفا إلا وحطمت وحدته . وجعلته بناءات ووحدات أولية لا تقبل التحطيم أو التجزؤ أو التفكيك أو التحليل .

وفتنجشتين يبدأ فلسفته بتحليل العالم ، ثم يقوم بتحليل اللغة والفكر . ولا ينبغي أن تنسارع إلى أذهاننا فكرة أن تحليل العالم منفصل عن اللغة أو الفكر أو

المكس، فتحليل العالم ليس مستقلا عن تحليل اللغة أو الفكر وتحليل اللغة مرتبط بتحليل العالم .

١ - تحليل العالم

إن فتجنشتين يبدأ مؤلفه الرئيسى د رسالة منطقية فلسفية بالحديث عن العالم وتحليله : وتكفى قراءة واحدة لهذا المؤلف ومؤلفاته الأخرى في إظهار أن فتجنشتين يستخدم كلمة العالم بمعنى مختلفة :

فهو في بعض الأحيان يستخدم هذه الكلمة لكي يشير بها إلى العالم الخارجى الموجود بالفعل فيقول إن العالم د هو مجموع الوقائع لا الأشياء ،^(١) والمقصود بالوقائع هنا هى تلك الوقائع الموجودة وجودا فعليا في عالمنا المحيط بنا، كما يقول : د إن العالم هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة ،^(٢) أى تلك الوقائع البسيطة التى لا تنحل إلى أبسط منها، والى سنرى أن فتجنشتين يسميها باسم الوقائع الذرية فهذه الوقائع الذرية لها عند فتجنشتين وجود فعلى واقعى .

ونحن نجد فتجنشتين في أحيان أخرى يستخدم كلمة العالم استخداما تخافا لهذا الاستخدام الأول ، الذى قلنا عنه أن فتجنشتين يشير به إلى العالم الخارجى الموجود بالفعل . فهو هنا وفي الاستخدام الثانى لكلمة العالم يسمده يشير به هذه الكلمة إلى عالم غير عالمنا الواقعى فهو يقول : إن د الوقائع في المكان المنطقى هى العالم ،^(٣) فالعالم هنا ليس هو العالم الموجود وجودا فعليا د ولكنه عالم من

(١) رسالة منطقية فلسفية ١١

(٢) نفس المرجع : ٢٠٤

(٣) نفس المرجع ١١٣

نوع آخر : إنه عالم منطقي . . . عالم وقائع وروابط منطقية وليس عالما الخارجى .

وفى أحيان ثالثة نجد فتنجشتين يستخدم كلمة العالم استخداما مختلفا من الاستخدامين الأولين ، فهو يستخدم كلمة العالم لكى تشير إلى وجود الوقائع الذرية . ويصبح العالم الممكن طبعا لهذا الاستخدام هو العالم الذى لا توجد فيه وقائع ذرية . وهذا واضح من قوله : إن الوجود الخارجى هو وجود الوقائع الذرية ، (١) .

ولكن سواء استخدم فتنجشتين كلمة العالم للدلالة على الوجود الفعلى أو الممكن أو المنطقي ، وسواء أدل هذا على استخدامات مختلفة لنفس الكلمة ، فإنه لمن الواضح أنه لا تناقض بين هذه الاستخدامات ، فلقد قلنا قبل أن العالم يرتبط بالمنطق وباللغة وبالفكر ، وأنه لا انفصام بين العالم كوجود فعلى خارجى ، وبينه كفضاء أو كلفة . أن تحليل العالم مرتبط أوثق الارتباط عند فتنجشتين بتحليله لغة وفكر .

* * *

وينحل عالمنا إلى وقائع Facts ، والوقائع عنده ذرية . فيقول فتنجشتين أن « ما هو هنالك ، أى الواقعة ، هو وجود الوقائع الذرية » (٢) فعنى وجود الواقعة هو وجود الوقائع الذرية .

وعلى ذلك تتكون الواقعة عند فتنجشتين من عدة وقائع ذرية ومن ثم فهى

(١) نفس المرجع ٢٠٦

(٢) نفس المرجع ٢

مركبة وليست بسيطة . أما أهم السمات التي تتصف بها الوقائع عنده فهي :

١ — إنها مركبة من وقائع ذرية ، فهي ليست بسيطة .

٢ — إنها منفصلة ومستقلة بعضها عن البعض الآخر ، وهذا يخالف الاتجاه المثالي الذي يرى الوقائع مترابطة ومتحدة .

٣ — والواقعة المركبة تتكون من عدة وقائع ذرية أما الواقعة البسيطة فتتكون من واقعة ذرية .

* * *

ولنترك الآن الوقائع التي ينحل إليها عالمنا ، لكي ننظر في الواقعة الذرية التي تنحل إليها تلك الوقائع .

إن الواقعة المركبة تتكون كما قلنا من الوقائع الذرية أما الواقعة البسيطة فهي تلك التي لا تتكون من وقائع أخرى ولا تنحل إلى أبسط منها ويسمى فتحشتين بالواقعة الذرية . وأهم السمات التي تميز الواقعة الذرية ما يلي :

١ — الواقعة الذرية هي أبسط ما يمكن أن ينحل إليه الوجود الخارجي أو العالم . بمعنى آخر إن هذه الواقعة الذرية هي أبسط الوقائع التي يمكن أن يترد إليها تحليلنا للعالم .

٢ — الوقائع الذرية منفصلة ومستقلة بعضها عن البعض الآخر بحيث أننا لا نستطيع من وجود أو عدم وجود واقعة ذرية ما أن نستنتج وجود أو عدم وجود واقعة ذرية أخرى ، (١) . وهذا الانفصال ، وذلك الاتصال ، ناشئ من

(١) نفس المرجع : ٢٠٦٢ و٢٠٦٣

طبيعة التفكير الذري، ذلك التفكير الذي يؤمن بالتعددية وينكر الترابطية والوحدية المطلقة للعالم والفكر والوجود .

٣ — ويتوقف الصدق والكذب على الوقائع الذرية ، فهي معيار المصواب والخطأ . وينتج عن هذا أن هذه الوقائع الذرية لا بد من خضوعها للملاحظة والإدراك وإلا لما استطعنا أن نتأكد من صدق وكذب أقوالنا وقضايانا .

٤ — ويترتب على النقطة السابقة ، ضرورة أن تكون الوقائع الذرية موجودة ، حتى يمكن أن يكون للقضايا — وهي عرضة للصدق والكذب — معنى وعكاً ومعياراً : ذلك لأن الوقائع الذرية هي ما تجعل القضايا الذرية صادقة . فإذا كانت القضية الأولية صادقة ، كانت الواقعة الذرية موجودة ، وإذا كانت كاذبة لم يكن للواقعة الذرية وجود ،^(١) كما يترتب على ذلك من جهة أخرى أن تكون الوقائع الذرية موجودة حتى يمكن للعالم أن يوجد أصلاً ، لأننا نعلم أن العالم مكون من الوقائع الذرية فإذا لم تكن هذه الوقائع الذرية موجودة فإن يوجد العالم ، إذ العالم ما هو إلا تأليف أو تركيب من هذه الوقائع الذرية .

٥ — الوقائع الذرية متغيرة وليست ثابتة أما الأشياء التي تتكون منها هذه الوقائع فهي الثابتة والدائمة والخالدة . وسنحدث عن ذلك بإزاء دراستنا للأشياء التي تتكون منها الوقائع ، ولكننا سنعرض في الخاصية التالية لكيفية ذهابنا إلى القول بأن الواقعة الذرية لا تنحل إلى أبسط منها ومع ذلك نقول بأن هذه الوقائع تتكون من أشياء .

٦ — إن الواقعة الذرية هي أبسط ما يمكن أن ينحل إليه الوجود الخارجي

(١) نفس المرجع : ٤٢٤ .

أو العالم — كما رأينا ذلك فيما سبق — أنها أبسط وحدة من وحدات تحليلنا للعالم . إلا أننا يمكن أن نحللها في رأى فتجنشتين إلى ما يسمى عنده بالاشياء . وهذا لا يعنى أن هذه الواقعة يمكن أن تنحل إلى وقائع أخرى أبسط ، بل يعنى أنها تتكون من أشياء أو عناصر بسيطة . والاشياء عند فتجنشتين ليس لها وجود مستقل عن الوقائع التى تدخل فى تكوينها ، فن جوهر الشيء أن يكون مكونا يمكننا لواقعة ذرية ما ،^(١) وما نريد أن نقوله الآن هو أن الشيء فى ذاته ليس له وجود منفصل عن الواقعة . وعلى ذلك فما له وجود هو الوقائع لا الاشياء وإن كان وجود الوقائع — مع هذا — معتمد على وجود الاشياء .

٧ — ولنا الآن أن نقسّم وكيف تتكون الوقائع الذرية من الاشياء ؟ هل تتكون الوقائع من تراكبات الاشياء بعضها فوق بعض ؟ ويجيب فتجنشتين : لا إن الواقعة إنما تتعدد بناءً على العلاقات التى تربط بين الاشياء التى تكون هذه الواقعة .

* * *

إن تأينا أن العالم ينحل إلى وقائع ذرية ، وأن هذه الوقائع الذرية منها ما هو مركب ومنها ما هو بسيط ، وأن الواقعة المركبة تتكون من وقائع بسيطة . أما الواقعة البسيطة فهى تلك التى لا تنحل إلى أبسط منها . كما ارتأينا أن هذه الواقعة البسيطة ، وإن كانت لا تنحل إلى أبسط منها ، إلا أنها تتكون من أشياء . وهذه الاشياء عند فتجنشتين هى أقصى ما تصل إليه عملية التحليل ، وإن لم تكن هى المكونات المباشرة التى يتألف منها العالم ، إذ هى مكونات تتكون منها الواقعة ، والوقائع

(١) نفس المرجع : ١١ و ٢٠ .

الذرية هي التي يتكون منها العالم . ويمكن تحديد معنى الأشياء على النحو التالي :

١ — الأشياء هي البسائط التي لا يمكن أن تنحل إلى أبسط منها . وهناك خلافات كثيرة حول معنى البساطة هنا ، فنحن نعلم أن الشيء يمكن تقسيمه إلى جزيئات تكون هذا الشيء .

٢ — الأشياء المفردة يمكن أن يشار إلى كل منها بكلمة مفردة واحدة .

٣ — والأشياء ثابتة — وقد قلنا هذا ونحن نتحدث عن الواقعة الذرية — بل هي ما يمكن أن يكون ثابتا في العالم . في حين أن الوقائع الذرية متغيرة وغير ثابتة .

٤ — ولما كانت الأشياء بسيطة لا تفسد ، وثابتة لا تتغير أو تزول أو تتبدل فينتج أن الأشياء باقية إلى الأبد وخالدة .

٥ — وبما أن الأشياء خالدة ، وثابتة ، وبسيطة ، وبما أن الوقائع الذرية تتكون من هذه الأشياء ، وبما أن العالم هو مجموع الوقائع الذرية ، فإن النتائج يكون أن هذه الأشياء تكون جوهر العالم ،^(١) .

* * *

هكذا ينتهي تحليل فجنشتين للعالم ، ولكن — كما قلنا ذلك من قبل — تحليل العالم ليس مستقلا عن تحليل اللغة ولا عن تحليل الفكر . فلنقترب الآن عن كشف من فجنشتين لنرى جوهر تفكيره فيما يتعلق بتحليله للغة .

(١) نفس المرجع : ٢١ و ٢٢ .

٢ - تحليل اللغة

وتحليل اللغة هو الهدف الاسمي من فلسفة فتيجنشتين ، إذ يعتقد فتيجنشتين أن سوء الفهم لمنطق اللغة ، هو الذي أدى إلى ظهور الكثير من المشكلات الفلسفية ، ولا يمكن أن نقضى على سوء الفهم هذا ، ولا على المشكلات الفلسفية الناجمة عن سوء الفهم هذا إلا بواسطة تحليل اللغة . وهذا هو ما أدى فتيجنشتين إلى أن يقول « إن الفلسفة كلها عبارة عن تحليل للغة » (١) . ويقول في كتابه « أبحاث فلسفية » إن « الفلسفة عبارة عن معركة ضد البلبلة التي تحدث في عقولنا نتيجة لاستخدام اللغة » (٢) .

أ - تحليل القضايا

أنا نعبّر عن أنفسنا بواسطة القضايا ، فاللغة هي مجموع القضايا ، ولما كانت القضية هي كل قول يعبر عن معنى أو يفيد خبرا يحتمل الصدق والكذب ، كانت اللغة بالتالي هي مجموعة الأقوال التي تنقل إلينا معنى يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب .

إن مجموع القضايا يشير إلى العالم ، وبينما تكون القضية الصادقة رسما أو تعبيرا عن الواقعة الذرية الموجودة ، وبالتالي تكون مجموع القضايا الصادقة رسما أو تعبيرا عن مجموع الوقائع الذرية الموجودة ، تكون مجموع القضايا الكاذبة رسما أو تعبيرا عن مجموع الوقائع الذرية غير الموجودة أو الممكن أن توجد . بمعنى

(١) نفس المرجع ١٠٠٣ و ١٠٠٤ .

2 - Wittgenstein; L: philosophical investigations, part 1, Section 109, p. 47

آخر ، بينما تشير القضايا الصادقة إلى العالم العقلي ، تشير القضايا الكاذبة — إلى لا ترسم الوقائع الذرية الموجودة — إلى العالم الممكن . وبديى أنه عن القضايا الصادقة والكاذبة يتكون العالم فعليا وإمكانيا .

ولما كانت الوقائع الذرية مستقلة ومنفصلة عن بعضها البعض ، فإن ربطنا لهذه الوقائع لن يتم إلا بإيجاد صلة أو علاقة بين الوقائع المستقلة . وهذا لا يتم إلا بواسطة الفكر . وعن طريق الاستمرار في الربط بين جميع الوقائع الذرية ، يمكننا أن نصل إلى تكوين العالم الذى يتكون من مجموع هذه الوقائع كلها . ومادامت عملية الربط هذه فكرية ، فينتج أن العالم هو عالم عقلي .

ب - تحليل القضايا الأولية

إرتأينا أن اللغة عند فئجشنشتين ليست إلا مجموعة من القضايا ، ولكن هذه للقضايا تنحلل إلى وحدات صغيرة بسيطة ، تشير بصورة مباشرة إلى حالة الأشياء كما توجد عليها في الوجود الخارجى . هذه الوحدات البسيطة يسميها فئجشنشتين بالقضايا الأولية ، والقضايا الأولية تكون صادقة إذا كانت مطابقة لحالة الأشياء كاذبة إذا لم تكن مطابقة لهذه الحالة .

والقضية الأولية هي أبسط قضية ، لأنها لا تتكون من قضايا أخرى أبسط منها ، ولا يمكن تحليلها أكثر من ذلك لأنها هي نهاية مطاف التحليل . ولنا أن نتساءل الآن وكيف تكون تلك القضية الأولية قضية بسيطة لانحلل إلى قضايا أبسط منها ، وتكون في الوقت ذاته مكونة من جزيئات هي الأسماء ؟ يجب فئجشنشتين أنه على الرغم من كون القضية الأولية هي آخر ما نصل إليه من تحليلنا لغة باعتبارها الوحدة اللغوية الأولى ، إلا أنها — مع ذلك — ليست بسيطة

بساطة كاملة لأنها تتكون فعلا من أجزاء ومن أسماء . ولكن فتجنشتين يسدرك ويقول : ولكن هذه الأسماء لا معنى لها ، إذ أنها تشير مباشرة إلى الأشياء الموجودة في عالمنا الخارجى ، وإنما يأتيها معناها من ربطنا لها في وحدات لغوية بسيطة ، أى في قضايا أولية . ومن ثم تصبح القضية الأولية هى الوحدة الأولى ذات المعنى التى يمكن أن تنحل إليها اللغة . ويمكن أن نصف القضايا الأولية بهذه الصفات :

١ — تتكون القضايا الأولية من أسماء ، يشير كل منها إلى شيء بسيط ، ولما كانت الأشياء لا توجد وجودا مستقلا ، بل تشارك في تكوين واقعة من الوقائع فيلزم عن ذلك أن القضية الأولية تعبر عن الأشياء المترابطة في الوجود الخارجى في واقعة معينة ، وهذه الأشياء ترسم بالأسماء .

٢ — تثبت القضايا الأولية وجود الوقائع الذرية ، وفي هذا يقول فتجنشتين « أن أبسط قضية ، أى القضية الأولية تثبت وجود واقعة ذرية ما » (١) .

٣ — جميع القضايا الأولية موجبة لا سالبة ، وهذا ناتج عن قول فتجنشتين « إذا كانت القضية الأولية صادقة ، كانت الواقعة الذرية موجودة ، وإذا كانت كاذبة لم يكن للواقعة الذرية وجود » (٢) ، وعن قوله « إن وجود الوقائع الذرية يسمى بالواقعة الموجبة ، وعدم وجودها يسمى بالواقعة السالبة » (٣) .

٤ — وجميع القضايا الأولية ، مستقلة ومنفصلة بعضها عن البعض الآخر ،

(١) رسالة منطقية فلسفية : ٢١ و ٤٠ .

(٢) نفس المرجع : ٢٥ و ٤٠ .

(٣) نفس المرجع : ٦ و ٢٠ .

— ٣٣ —

فلا تتضمن إحداها الأخرى ولا تتناقض معها .

* * *

لقد قلنا أن تحليل العالم يرتبط أوثق الارتباط بتحليل الفكر وتحليل اللغة ومادونا قد حللنا العالم ثم حللنا اللغة فيلزم الآن أن يبرز العلاقة القائمة بين تحليل اللغة وتحليل العالم .

لقد رأينا ونحن بصدد تحليل العالم أن الواقعة التي هي أبسط نوع من الوجود يمكن أن تنحل إليه للعالم الخارجي . وفي اللغة تكون القضايا الأولية هي أبسط نوع من الكلام يمكن أن تنحل إليه اللغة .

ومن ناحية ثانية ، فلقد إرتأينا الواقعة الذرية تتكون من أشياء بسيطة ، ترابط فيما بينها ، في وحدة كاملة مترابطة ، هي وحدة الواقعة الذرية نفسها . وبالمثل تتكون القضية الأولية من أسماء ترابط فيما بينها في وحدة متسقة هي وحدة القضية الأولية ذاتها .

وكما تكون الواقعة الذرية ليست مجرد مجمع من الأشياء ، التي ترابطت ترابطا عفويا لا انتظام فيه ولا اتساق كذلك لا تكون القضية الأولية مجمعا من الأسماء أو خليطا من كلمات لا ترابط بينها ولا علاقة .

ولا أدل على العلاقة الوثيقة بين تحليل العالم وتحليل اللغة من تلك الفكرة القائلة بأن الإسم الواحد يقابله شيء واحد فالإسم — وهو لفظة — يشير إلى شيء واحد من أشياء العالم . والنتيجة هي أن تحليل العالم مرتبط أوثق ارتباط بتحليل اللغة .

٣- تحليل الفكر

اللغة عند فتجنشتين ليست منفصلة عن الفكر ، فلا وجود لفكر بدون ألفاظ كما أن الألفاظ أو اللغة هي القوالب المحسوسة التي تصب فيها الأفكار . وقد عبر فتجنشتين عن هذا المعنى بقوله : إن الفكر هو القضية ذات المعنى ، (١) ودل ذلك فالفقضية هي الفكر الذي يدور في ذهن المفكر ، والذي يتم التعبير عنه بواسطة الألفاظ اللغة . ومن ثم فلا فصل بين اللغة والفكر .

ويرد فتجنشتين الواقع إلى المنطق ، كما يرد اللغة إلى المنطق وهذا تمشيا مع اتجاهه التحليلي وفلسفته التحليلية .

* * *

وإذا بحثنا في جوهر تفكير فتجنشتين ، لرأينا أن هذا الفيلسوف - بفلسفته التحليلية - التي تعتمد على تحليل العالم واللغة والفكر ، لا ينأى بعيدا عن جوهر الفكر الديمقراطي ، إن فكره الذرة هنا تلعب دورا أساسيا في بناء فتجنشتين الفلسفي كل من البداية إلى النهاية وهو لا يعتمد نصا أو روحا عن فكر ديموقريطس ، وإنما يمكن أن نعهده تطورا لديموقريطس أو توسيعا لتعاليمه ، ولمذهبه في الذرة واسنا في حاجة على الإطلاق إلى أن نوضح معالم هذا التأثير ، فهي واضحة بحيث لا يمكن أن نخفيها العين العابرة ، فنحن نكاد نقرأ ديموقريطس في كل سطر أو كلمة من سطور وكلمات فتجنشتين ، بل لا نكون مغالين إذا قلنا أن فتجنشتين هو ديموقريطس وقد عاد إلى الحياة من جديد ، يعبر عن فلسفته بأسلوب حديث ، مستفيدا من تطور الفكر الفلسفي عبر تاريخ الفلسفة الطويل .

الفصل الثالث

فكرة الذرة وفلسفته الذرية المنطقية عند رسل

- حياة رسل وأهم مؤلفاته .
- الذرية المنطقية عند رسل .
- من المثالية إلى الذرية .
- فلسفة الذرية المنطقية .
- الطبيعة مكونة من ذرات .
- بين ديموقريطس ورسل .

فكرة الذرة وفلسفة الذرية المنطقية

هند رسل

مباة رسل وأهم مؤلفاته :

ولد برتراند رسل ، فيلسوف إنجلترا العظيم ، عام ١٨٧٣ عن أسرة انجليزية .
أرستقراطية عريقة . واسوء حظه فلقد توفيت أمه وهو لا يزال بعد في الثانية
من عمره ، ثم بلى وفاة الأم وبعام واحد وفاة الأب ، فيضطر رسل إلى الحياة
في دار جده . ، لكن ماليت جده أن توفي هو الآخر في عام ١٨٧٨ فتولت جده
تعليمه وتربيته وتثقيفه .

وكانت هذه الجدة ذات العقيدة المسيحية البروتستانتية مزمومة العقيدة ، صارمة
الأخلاق ، متشبثة بالتقاليد المحافظة وانعكس هذا على تربية رسل الأولى ،
ولسكنها كانت تمتلك مكتبه عامرة تعج بالوان وصنوف شتى من المعاصف
والفلسفات والعلوم . وفي هذه المكتبة ، قرأ رسل التاريخ الانجليزي ، ثم وفي
الحادية عشر من عمره بدأ بقراءة إقليدس ودراسة رياضياته وهندسته . ولكن
هذا التعليم المنزلى لم يدم طويلا ؛ إذ ذهب رسل وهو في الثامنة عشر من عمره
إلى جامعة كيمبردج تاركا ذلك التزام وتلك الصرامة التي لشأ بها في بيت جده .
ووجد في كيمبردج عالماً جديداً يستطيع أن يعبر فيه عن آرائه بحرية كاملة ،
وأن يوضح أفكاره بها كانت مخالفة لآراء الآخرين .

وكان هوايته هو الذى اختبر رسل في امتحان القبول بـكيمبردج ، وبعد
أن اجتاز الامتحان بنجاح ، قدم هوايته رسل إلى الكثيرين من يكبرونه بعام أو
بعامين . فعرف هناك ما كتجارت وهو فيلسوف هيجل ، وصديق لويس دكنسن

وشارلو سانجر عالم الرياضة الممتاز ، كما عصف ديفز وفون مترجمى جمهورية أفلاطون ومور وغيرهم . أما هوaitهد نفسه الذى قلنا أنه أختبر رسل فى امتحان القبول وقدمه لمجموعة من الفلاسفة والرياضيين ، والذى شاركة فى وضع كتاب البرمكييا ميتاميتكا فيما بعد ؛ فلقد كان فى هذه الآونة زميلا ومحاضرا بكيمبردج وكان يكبر رسل بعدد من السنين بحيث لم يستطع رسل أن يتخذة صديقا فى أول الأمر . والواقع أن صداقة رسل هوaitهد لم تتم إلا بعد أن انقضت بضعة سنين من التحاق رسل بكيمبردج .

ولقد اهتم رسل فى الأعوام الثلاثة الأولى من التحاقه بكيمبردج بالرياضيات واستطاع أثناء إشتغاله الشديد بالرياضيات فى هذه الأعوام ، أن يجد أوقاتا يقرأ فيها كالط وهيجل . ولكنه نهل فى العام الرابع من التحاقه بكيمبردج من منبع الفلسفة بشراة فائقة ، وكان أساعذته فى الفلسفة فى هذه الآونة هم هنرى سدجويك ، وجيمس وورد وستاوت .

وغادر رسل كيمبردج عام ١٨٩٤ ؛ فاشتغل ملحقا شرفيا فى السفارة البريطانية بباريس لفترة بسيطة ، وتزوج فى آخر هذا العام ، ثم رسل إلى براين ، وأخذ يدرس من عام ١٨٩٥ الاقتصاد والاشتراكية الديموقراطية الألمانية ، ثم زار أمريكا مع زوجته - أمريكية الجنسية - عام ١٨٩٦ وزار هناك للشاهر وولت وتمان .

وبين عامى ١٨٩٤، ١٨٩٨ كانت لدى رسل عقيدة عارمة فى إمكان البرهنة بالفلسفة على أشياء كثيرة ، ولذلك قرر أن يتجه بحياته إلى الفلسفة ، فقدم رسالة حصل بها على درجة « الزمالة » جعل موضوعها أسس الهندسة .

ولقد ابتعد رسل عام ١٨٩٨ عن كانه وعن هيجل في آن واحسد ، وعن الفلسفة المثالية بالسكامل ، واتجه بعمق وفي عام ١٩٠٠ على وجه التحديد إلى دراسة أسس الرياضة ، فأعجب ببيانو وتلاميذه ، واطلع عام ١٩٠١ على كانتور وألف مبادئ الرياضة ثم البرنكيييا ميتامتيكا . وتعتبر مؤلفاته في إيمادى الرياضيات وفي المنطق الرياضى هى التعبير الأصيل عن نفسه وعن فلسفته ، ويقول في هذا العدد : إنك لو استثنيت ما كتبتة في المنطق الرياضى ، جاز لك القول بصفة عامة بأن سائر كتبي لا تمثل وجهة نظرى تمثيلا كالا .

ولقد اهتم رسل خلال حياته الطويلة التى امتدت حتى العقد السادس من القرن العشرين بالمشكلات الاجتماعية والسياسية ، وكانت له جهودات رائدة من أجل قيام السلام العالمى ولبذ الحروب كما نادى بضرورة استخدام الطاقة النووية من أجل صالح الإنسانية لا من أجل تدميرها وهدم حضارتها .

أما مؤلفات رسل فهى كثيرة ومتشعبة لعل أهمها ، هو كتابه مبادئ الرياضيات ثم البرنكيييا ميتامتيكا ، ومشاكل الفلسفة ، ومعرفتنا عن العالم الخارجى ، المثل السياسية ، والتصوف والمنطق ، والطرق المؤدية للحرية ، وفلسفة الذرية المنطقية ، وتحليل العقل ، وتحليل المادة ، ومقالات شكية ، ونظرة عليية والدين والعلم ، وتاريخ الفلسفة الغربية ، والمعرفة الإنسانية ، مجالها وحدودها .. وغيرها كثيرة

الذرية المنطقية عند رسل

تخل رسل عن الفلسفة المثالية الألمانية ، التي كانت تنظر إلى العالم على أنه وحدة واحدة ، وأخذ بالفلسفة المقابلة للفلسفة المثالية ، أي أخذ بالفلسفة التي تهوي بتجزئته وتحلل وحدانية العالم تلك إلى أجزاء أو عناصر أو ذرات . ولعل تخليه عن الفلسفة المثالية هذه راجع بالضرورة إلى إيمانه بالهندسة والرياضيات . فالرياضيات كم منفصل يشير إلى وحدات منفصلة ومستقلة ، ترتبط ببعضها البعض عن طريق علاقات رياضية متفاوتة .

ورسل في سبيل قبوله بفلسفة الذرية المنطقية نراه يرتد من المثالية إلى الذرية أولاً ، ثم يأخذ في إقامة فلسفته الذرية المنطقية هذه .

من المثالية إلى الذرية :

أرتأينا فيما سبق ، وأثناء عرضنا الموجز لحياة برتراند رسل ، أن هـذا الفيلسوف الكبير كان مثالياً أولاً الأمر ، واسكن سرعان ما عاد إلى الاتجاه التجزيي . لقد كان رسل بادئ حياته فيلسوفاً واحدياً ، يوحد الـكون على غرار الفلسفة المثالية ، ولكنه يعود ويهاجم ذلك الاتجاه الواحدى الذى نادى به التيارات المثالية ، ويقبل في فلسفته وميتافيزيقاه تعددية تضاد تلك الواحدة . أى أن رسل يعود بعد ذلك ويقبل الاتجاه الذرى ، الذى يرى الحقائق وهى مستقلة ومنفصلة ومتكثرة . ولكن هل يكون ذلك نابعا عن موقفه في فلسفة الرياضة أو في المنطق الرمضى ؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون اتجاه مضاد للمثالية وحسب بحيث أدى به في النهاية إلى القول بالاتجاه الذرى ؟ الواقع أن المنطق الرمضى

أمر على رسل تأثيراً كبيراً ، فهو باعترافه نفسه يقرر أن كتبه التي نتناول فلسفة الرياضه هي أصداق نصير عن فلسفته واتجاهه الفلسفي .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، نحن نعلم أن رسل لم يقبل الحدود الكمية التي امتلاكها المنطق الصوري الأرسطي ، تلك الحدود الكلية التي هاجمها المنطق الرواقى هجومًا عنيفاً . وكان ناتج هذا الهجوم هو أن المنطق لا ينبغي له إلا أن يعبر عن القضايا الجزئية أو حق الشخصية أو المخصوصة ، ويجب على هذا المنطق أن ينادى بعيداً عن كل ما هو كلى وعام .

لقد أخذ رسل هذا الناتج الرواقى في ميدان المنطق ، ونادى مثل الرواقين بالقضايا الجزئية ، بل نادى أكثر من ذلك بالقضايا الجزئية أو ما يسمى بنفسه المنطق الحديث بالقضايا الذرية .

ولقد رمز رسل في منطقته إلى كل من الثوابت والمتغيرات ، فكان يرمز إلى الثوابت بالرموز التالية :

D ترمز إلى علاقة التضمن

≡ ترمز إلى علاقة المساواة

~ ترمز إلى النفي

∇ ترمز إلى علاقة الفصل

• ترمز إلى علاقة الوصل

كذلك رمز إلى القضايا الجزئية أو الذرية بالرموز p. q. R. S. وغيرها من الحروف .

ورسل في سبيل إقامة منطق رياضي يسير على هيئة نسق استنباطي أو هلم برهاني Demonstrative Science قبل بعض المسلمات والبديهيات التي لا تخضع للبرهان ، ثم قدم إلينا بعض التعريفات . ومن المسلمات والبديهيات بالإضافة إلى التعريفات يستنبط رسل كل قضاياها بحيث تكون كل قضية لاحقة مستنبطة من قضية أو عدة قضايا سابقة ، وكلها ترد بالتالي إلى مجموعة المسلمات والبديهيات والتعريفات .

هذه فكرة سريعة للمنطق الرياضي عند رسل وما يهنا الآن من هذه النظرة هو أن رسل نظر إلى الوقائع على أنها جزئية أو ذرية ، كما نظر إليها على أنها متعددة ومستقلة ومنفصلة عن بعضها البعض ، وأن العلاقات (الثوابت المنطقية) هي التي تربط بين هذه الوقائع المبعثرة والمنفصلة .

نظرة رسل إلى المنطق الرياضي إذن هي نظرة تعددية وذرية ، وهكذا أيضا كانت نظرته إلى العالم وإلى الوجود وإلى الميتافيزيقا بوجه عام .

فلسفة الذرية المنطقية :

وفلسفة الذرية المنطقية من أهم الأبحاث التي نشرها برتراند رسل ، وهي تعد تمثيلا صادقا لفلسفته ، وجانبا هاما من جوانب ميتافيزيقاه . وفلسفة الذرية المنطقية عند رسل ، ذرية ، لأنها تذهب إلى أن العالم قوامه كثرة من الأشياء والوقائع وليس وحدة كلية متسقة كما تذهب إلى ذلك الفلسفة المثالية . وهذه الفلسفة الذرية ، منطقية ، لأن الأجزاء التي ينتهي إليها التحليل هي ذرات كما أن اللغة تنتهي بالتحليل إلى قضايا أولية بسيطة وهي القضايا الذرية أيضا كما سنرى ذلك فيما بعد .

ورسل في سبيل إقامته لفلسفته الذرية المنطقية هذه يبدأ بتحليل اللغة وتحليل العالم . ويلاحظ أن هناك تشابها شديداً بين تركيب اللغة وتركيب العالم . وهذا هو نفس اتجاه فتجنشدين الذي رأيناه واضحا في الفصل الثاني من هذا الباب .

ونحن إذا حللنا اللغة إلى وحداتها الأولية ، نجد أن وحدتها الأولى هي « القضية » ، أي الجملة أو العبارة التي تشير إلى واقعة ، من وقائع العالم . والقضية بدورها ماهي إلا تركيب بين رموز هي الألفاظ ، ولكن القضية وحدها هي التي يجوز لنا أن نحكم عليها بالصدق أو الكذب بينما الألفاظ لا ينطبق عليها حكمنا بالصدق أو الكذب .

وإذن فالقضية هي الوحدة التي يكون لها وحدها دلالة ومعنى ، والتي تخضع بالتالي لإمكانية حكمنا عليها بالصدق أو الكذب . واكثر القضايا منها ماهو مركب ومنها ما هو بسيط ، والقضية المركبة تنحل إلى القضايا البسيطة . ولما كانت القضية البسيطة هي الوحدة الأولية ذات الدلالة — بعكس الألفاظ التي لا دلالة لكل منها وهي منفصلة عن الأخرى — لذلك نجد رسل يسمي القضية البسيطة التي لا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط منها بالقضية الذرية Atomic proposition .

والقضايا الذرية ، أو القضايا البسيطة التي لا تنحل إلى أبسط منها ليست كلها من نوع واحد ، بل هي تتدرج في تسلسل متصاعد بالنسبة إلى عدد حدودها التي تربط فيها بينها بعلاقة معينة .

وهذا التسلسل المتصاعد في القضايا الذرية أو البسيطة يقابله تسلسل متصاعد مشابه له في وقائع العالم . وأول الدرجات في تسلسل القضايا الذرية ، قضية

قوامها شيء وصفته ، ففيها نجد حداً واحداً وصفته المنسوبة إليه ، ويمكن تسمية هذه القضية بالقضية الواحدية ، (١) . يتلو هذه القضية ، قضية أخرى يمكن تسميتها بالقضية الثنائية ، ويكون قوامها حدين بينهما علاقة تربطهما ثم يأتي الدور على القضية الثلاثية التي يكون قوامها ثلاثة حدود بينهما جميعاً علاقة واحدة تربطهما في مجموعة واحدة ، ويتلو ذلك قضية رباعية وخماسية وستاسية وهكذا .

ورسل في اتجاهه الأخير ذلك ، إنما يختلف عن المنطق الأرسطي ، ذلك المنطق الذي كان نجد القضية مكونة من موضوع ومحمول ، أو بمعنى آخر ذلك المنطق الذي قبل القضية الواحدية وحدها ولم يعر اهتماماً لسائر القضايا ثنائية أو ثلاثية ... الخ .

ولقد قلنا أن هذا التسلسل المتصاعد في القضايا الذرية أو البسيطة يقابله تسلسل متصاعد آخر مشابه له في وقائع العالم .

فالعالم مؤلف من وقائع كثيرة بسيطة (ذرية) تختلف فيما بينها باختلاف عدد الأشياء التي ترتبط بعلاقة ما في مجموعة واحدة .

والتركيب لا يكون في العالم ، فقوام العالم وقائع بسيطة وإنما يكون التركيب فقط في مجال القضايا . يقول الدكتور زكي نجيب محمود : وينبغي أن نلاحظ هنا أنه إذا ما ضمت قضية ذرية إلى غيرها بأداة مثل واو العطف أو

(١) زكي نجيب محمود : رسل س ٦٥

كلية د أو ، أو كلية د إذا ، .. الخ فإنه يتكون لنا بذلك قضية مركبة ، لا يكون لها ما يقابلها بين وقائع العالم ، إذ وقائع العالم كلها بسيطة ، وإنما يكون ضم بعضها إلى بعض في عبارات اللغة وحدها ، ولا يكي أزيد ذلك شرحا أقول إنني إذا شاهدت أمامي واقعتين مثل (١) غياب الشمس و (٢) نزول المطر ، ثم ربطت بين الواقعتين في عبارة واحدة مركبة بواسطة واو العطف فقلت ، غابت الشمس ونزل المطر ، فإن ذلك لا يجعل من الواقعتين واقعة واحدة ، بل سيظلان في العالم الخارجى واقعتين . وبعبارة أخرى ليس هناك في عالم الأشياء شيء يقابل د واو العطف ، بل أن هذه الواو ، التي تضم حقيقة إلى حقيقة أخرى هي مجرد أداة منطقية نستخدمها نحن لربط الحقائق البسيطة ، دون أن تكون هي نفسها دالة على حقيقة قائمة بذاتها .

وخلاصة القول هو أن القضايا الذرية يقابلها في العالم وقائع ذرية . فإذا ما ركبنا من الذرات مجموعة ، كان هذا التركيب مقتضرا على وعلى طريقتي في تركيب الكلام دون أن يكون له مقابل في عالم الأشياء ، فهذا العالم قوامه بسائط ، ولهذا كان صدق القضية الذرية البسيطة متوقفا على مطابقتها للواقعة التي جاءت تلك القضية لتصفها ، وأما صدق القضية المركبة فرهون بصدق أجزائها كل جزء على حدة (١)

الطبيعة مكونة من ذرات:

والطبيعة المادية مكونة من ذرات هي عناصرها الأولية وكل مادة مركبة إنما تتألف وتتكون من تلك العناصر الأولية، بمعنى آخر إن المادة المركبة تتألف من مجموعات ذرية ، وكل مجموعة من تلك المجموعات الذرية تتألف من ذرات مستقلة ومنفصلة بنفها عن البعض الآخر ، فالماء مثلا يتكون من ذرتين من الهيدروجين وذرة واحدة من الأكسجين ، وكذلك الأمر فيما يتعلق ببقية مواد وأشياء العالم . والنتيجة هي أن الطبيعة والعالم مكون من مجموعات ذرية ، ومن ذرات في نهاية المطاف .

ولكن العلم الحديث أثبت أن البناء — بناء أى مركب — وإن كان يتكون من ذرات ، إلا أن الذرات يمكن أن تنحل إلى بروتونات وإلكترونات . بمعنى آخر أصبح نهاية التحليل لا يقف عند الذرة وإنما تعداها إلى البروتون والإلكترون .

* * *

وإذا هدنا الآن إلى فكر ديموقريطس ، لوجدناه متحققا في فاسفة رسل وفي طبيعياته وخصوصا في فاسفته الذرية للمنطقية ، اللغة عند رسل تنحل إلى عناصر ذرية بسيطة ، والعالم عنده ينحل إلى بوقائع ذرية بسيطة ، ورسل هنا يقترب من جوهر فكر وفلسفة فتجنشتاين التي قلنا عنها أنها مشبعة بديموقريطس وباتجاهها الذرى .

نحن نجد أنفسنا هنا أمام ذرية واضحة المعالم ظاهرة البنيان ، نحن نجد أنفسنا

— ٥٤٧ —

هنا أمام ذرية متغلغلة في كل شيء ، في المنطق ، في اللغة ، في الدالم ، في العالسة ،
ولسكن ألا يمكن أن يقال بأن رسل تأدى إلى فلسفته الذرية المنطقية إبتداء من
دواهي أخرى قد تكون رياضية وقد تكون فلسفية ؟ .

الواقع أنه سواء أكان الداعي إلى فلسفة رسل للذرية المنطقية رياضي أو
فلسفي فإن ديمقريطس هو الأساس وهو المحور الذي دارت عليه فلسفة رسل .

فهرس الأعلام مرتب حسب الحروف الالبجديّة

فهرس الأعلام

أ

- ابن أبي أصيبعة : ٤٦٤ ، ٤٤٩ ، ٤٣٩ :
 ابن زدام : ٤٨١ ، ٤٨٠ :
 ابن الطيب (أبو الفرج) : ٤٧٦ :
 ابن السمع (أبو علي) : ٤٨٣ :
 ابن كريب : ٤٥٠ :
 ابن مسكويه : ٤٣٩ :
 ابن النسليم : ٤٥٠ ، ٤٤٩ :
 أبو ريذة (الدكتور) : ٤٨٧ :
 أبو لودروس : • • :
 أبيضارمى : ٣٤٦ :
 أبيضور : ٣٧ ، ٣٥ ، ٣٣ ، ٢٩ ، ٢٢ ، ١٩ ، ١٣ ، ١١ ، ٩ :
 ٨٣ ، ٧٦ ، ٧٢ ، ٦٨ ، ٦٤ ، ٦٢ ، ٥٩ ، ٥٤ ، ٤٨ :
 ١١٠ ، ١٠٨ — ١٠٥ ، ٩٨ ، ٩٦ ، ٨٩ — ٨٧ ، ٨٤ :
 ١٣٥ ، ١٣٢ ، ١٢٧ ، ١٢٣ ، ١٢١ ، ١١٨ ، ١١٤ — :
 ١٩٣ ، ١٩١ ، ١٨٩ ، ١٨٠ ، ١٧٧ ، ١٧٠ ، ١٦٥ :
 ٢٣٥ ، ٢٣٠ ، ٢١٤ ، ٢١٣ ، ٢١٠ ، ٢٠٩ ، ٢٠٢ :
 ٤٢٥ ، ٤٢٤ ، ٤١٧ ، ٤١٠ ، ٢٦٠ — ٢٤٦ :
 ٤٣٩ ، ٤٣٨ ، ٢٨٠ ، ٦٧ :

أبيضور

- أمينو كريستوس : ٥ .
- أحمد فؤاد اللاهوتاني (الدكتور) : ٤٣٨ ، ٤٣٩ .
- أخوان الصفا : ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٥٠ ، ٤٦١ .
- أدريس (النبي) : ٤٤٧ .
- أرخيبوس : ٢٩٥ .
- أرخيلاوس : ٢٤٩ .
- أرسطكسيتوس : ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٦ — ٢٩٨ ، ٣٠٠ .
- أرسطوفانيس : ١٩٤ .
- أرسطو : ١٧ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٨ ، ٣٣ — ٣٦ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٩ — ٥١ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٩٣ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠١ ، ١١٣ ، ١٥٠ ، ١٧١ ، ١٧٦ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ — ٢٠٠ ، ٢١٣ ، ٢١٥ — ٢٢٠ ، ٢٢٩ ، ٢٣٨ ، ٢٤١ ، ٢٤٦ ، ٢٥٩ ، ٢٦٨ ، ٢٧٠ ، ٢٧٦ — ٢٧٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٩ — ٢٩٢ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٣٠١ ، ٣١٠ — ٣١٥ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٣١ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٥١ ، ٣٥٤ ، ٣٥٧ ، ٣٧٢ ، ٣٨١ ، ٣٨٤ ، ٣٨٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠٣ ، ٤٠٥ — ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٣ ، ٤١٧ ، ٤٢٣ ، ٤٢٧ — ٤٣٠ ، ٤٣٢ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٥١ — ٤٥٣ ، ٤٥٧ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ — ٤٦٦ ، ٤٧٢ — ٤٧٦ ، ٤٨١ ، ٤٨٣ .
- ٤٩٠ ، ٤٩٩ .

— ٥٥٢ —

- أرسطو كينوس : ٢٥٩ .
- أرسو : ٥٠٠ .
- اسمينوزا : ٥٠٤ ، ٥٠١ ، ٢٣٠ .
- إسحق بن حنين : ٤٧٥ .
- أسين بلاسيوس : ٤٦٥ .
- إشبنجسلر : ٢٥٥ .
- الاشعري : ٥٠٤ .
- أشعيا : ٣٣٥ .
- أشكرات : ٢٩١ .
- أغنيطلس : ٣٩٢ .
- أفلاطون : ٧٨ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١١٣ ، ١٢٧ ، ١٧٥ ، ١٨٠ ، ٢٤٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦٨ — ٢٧٠ ، ٢٧٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣١٥ ، ٣٣٥ ، ٤٤١ ، ٣٥٣ ، ٣٧٦ ، ٣٧٩ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤١٨ ، ٤٣٠ ، ٤٤١ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٧٠ .
- ٤٧٢ ، ٥١١ .
- أقراطيلوس : ٤٤٩ ، ٤٦٠ .
- أقليدس : ٥٣٧ .
- اكسانوفان : ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٩١ ، ٣١٠ — ٣١٢ ، ٣٣٩ ، ٣٦٤ .
- ٤١٠ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ .
- اكبركس : ٦ .

— ۵۵۴ —

- اکسینو فاینس : ۱۷۱، ۱۴۹، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۲ :
- آلبایسون : ۰ ۲۹۲، ۱۷۸ :
- امباخوئلیس : ۰ ۱۵۸، ۱۵۶ — ۱۴۹، ۱۳۳، ۷۸، ۵۹، ۲۱ :
- ۰ ۱۸۳ — ۱۷۵، ۱۶۷، ۱۶۵، ۱۶۳ — ۱۶۱
- ۰ ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۰۳ — ۲۰۰، ۱۹۸، ۱۸۸ — ۱۸۶
- ۰ ۲۸۹، ۲۷۴، ۲۶۹، ۲۴۴، ۲۳۵، ۲۳۴، ۲۲۰
- ۰ ۴۰۹، ۴۰۸، ۴۰۲، ۴۰۰، ۳۹۶ — ۳۷۴، ۳۱۶
- ۴۶۲، ۴۵۳، ۴۲۴، ۴۲۰، ۴۱۹، ۴۱۴
- ۰ ۴۸۳
- امویوم ساکس : ۰ ۴۴۷ :
- امینیا : ۰ ۳۱۲ :
- انتیباتر : ۰ ۲۴۸ :
- ابکارخسون : ۰ ۴۲۴ :
- انکسافوراس : ۰ ۶۲، ۶۱، ۵۹، ۵۸، ۴۵، ۴۰، ۳۶، ۲۱، ۷، ۵ :
- ۰ ۱۸۱، ۱۷۸ — ۱۷۶، ۱۶۸ — ۱۵۶، ۱۳۳
- ۰ ۲۰۲ — ۲۰۰، ۱۹۸، ۱۹۰ — ۱۸۸، ۱۸۳ —
- ۰ ۲۳۰، ۲۲۷ — ۲۲۵، ۲۱۹، ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۰۸
- ۰ ۲۶۹، ۲۴۹، ۲۴۳، ۲۴۲، ۲۳۷، ۲۳۵، ۲۳۴
- ۰ ۴۲۰، ۴۱۵، ۴۱۴، ۴۰۸ — ۳۹۵، ۳۱۶، ۲۸۴
- ۰ ۴۸۷ — ۴۸۲، ۴۷۰، ۴۶۱
- انکسیاندريس : ۰ ۱۷۲، ۱۶۵، ۱۶۱، ۱۵۰، ۱۴۴ — ۱۳۴ :

— ۵۵۵ —

۲۴۳، ۲۲۷، ۲۳۴ — ۲۳۲، ۲۲۶، ۲۲۵، ۱۷۴

۲۱۱، ۲۰۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۸۴ — ۲۷۴، ۲۶۹

۲۹۷، ۲۷۷، ۲۵۴، ۲۴۸، ۲۲۸ — ۲۳۶، ۲۳۴

• ۴۲۸ — ۴۲۴

۲۳۴، ۲۳۳، ۱۷۲، ۱۵۰، ۱۴۱ — ۱۳۷، ۱۳۴: انکسپال

۲۰۲، ۲۰۲، ۲۸۴ — ۲۸۰، ۲۷۶، ۲۶۹، ۲۲۷

۲۷۷، ۲۵۶، ۲۵۴، ۲۴۸، ۲۲۸، ۲۳۴، ۲۱۴

• ۴۶۱، ۴۲۹ — ۴۳۷، ۴۳۶، ۴۲۴، ۴۱۴، ۳۹۷

• ۲۴۹: اودمینیوس

• ۲۳۵، ۲۶۸: اوریفوس

• ۲۴۹: اویسویس

• ۴۸۷: الایچ

• ۳۲۹، ۳۲۲: این

• ب •

۱۶۷، ۱۵۸ — ۱۵۵، ۱۵۳ — ۱۴۵، ۱۳۴، ۱۳۳: بارمنیوس

• ۱۸۸، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۷۷، ۱۷۴، ۱۷۱، ۱۶۸

• ۲۲۵، ۲۱۰، ۲۰۷، ۲۰۳، ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۵

• ۳۱۸ — ۳۱۲، ۳۰۹، ۲۷۴، ۲۶۹، ۲۶۸، ۲۴۴

• ۲۷۷، ۲۷۶، ۲۷۴، ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۳۲ — ۲۲۸

— ۵۵۹ —

٤١٤ ، ٤١١ ، ٤١٠ ، ٣٩٣ ، ٣٨٤ — ٣٨٢ ، ٣٨٠

٤٧١ ، ٤٦٦ ، ٤٥٥ — ٤٥٠ ، ٤١٨ ، ٤١٥

بامفیر ————— لوس : ٢٤٩ .

بدوی (الدکتور) : ٤٧٧-٤٥٣ .

بردی ————— کاس : ٢٤٨ .

برمین ————— وس : ٦٣ .

رنت : ————— ٢٧٣ ، ٢٧١ ، ٢٣٤ ، ٢١٧ ، ١٩٤ ، ١٧٢ ، ١٦٨ ؛

٣٠٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٣ ، ٢٨٨ ، ٢٨٤ ، ٢٨١ ، ٢٧٤

٤٢٠ ، ٤١٨ ، ٤١٦ ، ٣٤٩ ، ٣٤٦ ، ٣١٤ ، ٣١٢

بروتاغوراس : ٣٧٠ .

بروش ————— ار : ٣٢٥ ، ٣٢٢ ، ٣١٨ ، ٣١٧ .

بریی ————— ه : ٤٤١ ، ٢٩٤ .

بد ————— کال : ٥٠١ .

بشار بن برد : ٤٦١ .

البنی (أبو زيد أحمد) : ٤٤٩ ، ٤٨٠ .

بل ————— وتارك : ٤٢٣ ، ٤٠٨ ، ٥٩ ، ٢٨ ، ١٧ .

بول ————— ول : ٤٩٣ .

بولین ————— وس : ٢٤٩ .

بویل (روبرت) : ٥٠١ .

پی ————— انو : ٥٣٩ .

- ۵۵۷ -

بیرون : ۴۲۵، ۲۸۸ .

بیم (امیل) : ۵۱۲ .

د ت

تزییس : ۱۹۵ .

تسلر : ۳۲۱، ۳۱۴ - ۳۲۴، ۳۴۱ .

تشمه ————— ولر : ۳۵۴ .

التوحیدی (أبو حیان) : ۴۸۱ .

توماسیون (یعقوب) : ۴۹۹ .

تیای ————— وس : ۲۹۲ .

د ث

ثراسیلوس : ۶۲، ۹، ۸ .

ثیوفراسطوس : ۷۴، ۳۳، ۹ - ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۲ - ۸۴، ۹۳

، ۲۷۸، ۲۷۷، ۲۷۵، ۲۷۴، ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۷۹

، ۴۱۳، ۴۱۰، ۴۰۰، ۳۴۵، ۳۱۱، ۲۸۱، ۲۸۰

۴۳۸ .

ج

جابر بن حیان : ۴۳۲ .

جالیلیه ————— و : ۴۱۵ .

جالینوس : ۲۹ .

جلاکوس اوف رجیوم : ۷ .

ج ————— و مبرز : ۴۰۵، ۴۰۸، ۴۱۱ — ۴۱۳، ۴۲۰.

جیسو ردانو برونو : ۴۹۴.

« ج »

الحلاج (الحسين بن منصور) : ۴۶۱.

حنين بن اسحق : ۴۳۵.

« خ »

خايريس ————— تراانا : ۲۴۷.

« د »

دارون : ۲۷۸.

داما سيليسوس : ۶.

داود (النبي) : ۴۶۳.

دكنسن (لويس) : ۵۳۷.

دوكسو جمرافر : ۴۸.

ديت ————— دلوس : ۶۹.

ديف ————— : ۵۳۸.

ديكارت : ۴۱۵، ۴۹۳، ۴۹۴، ۵۲۲.

ديكارخوس : ۲۹۲، ۲۹۶.

ديا ————— : ۱۹۷، ۳۷۲، ۴۷۵.

ديوة ريطس : ۱، ۳، ۵ — ۱۳، ۱۷ — ۲۳، ۲۷ — ۴۰، ۴۳.

۵۴، ۵۷ — ۶۳، ۶۷ — ۸۴، ۸۷ — ۸۹، ۹۳.

— ۵۵۹ —

۱۹۸ — ۱۹۴ ، ۱۹۱ ، ۱۷۰ ، ۱۲۷ — ۱۰۵ ، ۱۰۱
 ، ۲۲۶ ، ۲۲۰ ، ۲۱۶ ، ۲۱۴ — ۲۱۱ ، ۲۰۹ ، ۲۰۲
 ، ۲۴۵ ، ۲۴۲ — ۲۴۰ ، ۲۳۸ ، ۲۳۷ ، ۲۳۵ ، ۲۳۷
 ، ۲۷۲ ، ۲۶۹ ، ۲۵۶ ، ۲۵۱ ، ۲۴۹ ، ۲۴۸ ، ۲۴۶
 ، ۴۷۰ ، ۴۶۱ ، ۴۲۵ — ۴۱۰ ، ۳۱۶ ، ۲۸۴ ، ۲۷۷
 ، ۵۲۱ ، ۵۱۵ ، ۵۰۳ ، ۴۹۵ ، ۴۹۳ ، ۴۹۰ — ۴۸۸
 . ۵۴۶ ، ۵۳۴

• ۳۲۹ ، ۳۲۵ : دین — ان

• ۱۰۷ ، ۹۸ : دیو تیرسون

• ۱۹۴ ، ۱۱۰ — ۱۰۸ ، ۶۷ ، ۵۱ ، ۵۰ ، ۴۴ ، ۷ : دیو جیانیس

— ۲۴۲ ، ۲۹۲ ، ۲۸۴ ، ۲۴۷ ، ۲۳۱ ، ۲۲۶ ، ۲۲۳

• ۴۳۴ ، ۲۴۵

• ۳۶۴ : دیو سلیس

« ر »

• ۴۸۷ ، ۴۶۶ ، ۴۵۰ — ۴۴۸ : الرازی (محمد بن ابی بکر)

• ۳۴۲ : راینم — رت

• ۵۴۷ — ۵۳۷ ، ۵۲۰ ، ۴۹۵ ، ۴۹۳ ، ۳۵۷ : رسل

• ۴۹۳ : ریسوندیل

• ۳۲۹ ، ۳۲۲ ، ۳۲۱ ، ۳۱۸ : رینسورفیه

— ۵۶۰ —

« ز »

زرادشت : ۴۷۰ ، ۳۳۵ ، ۳۰۵ :

زکی نجیب محمود (الدكتور) : ۵۴۴ .

زیر ————— : ۴۱۱ ، ۳۹۲ .

زینسون : ۳۰۹ ، ۲۶۹ ، ۲۰۲ ، ۲۰۱ ، ۱۹۵ ، ۱۹۴ ، ۱۳۳ :

۳۷۴ ، ۳۳۳ ، ۳۳۱ — ۳۲۰ ، ۳۱۸ ، ۳۱۷ ، ۳۱۲

• ۴۵۴ — ۴۵۰ ، ۴۱۰

« س »

ساجسر (شارل) : ۵۳۸ .

سلساوت : ۵۳۸ .

ستسوباوس : ۱۲۳ ، ۱۱۱ ، ۱۰۵ :

السجستانی (أبو سليمان) : ۴۸۲ ، ۴۸۱ ، ۴۴۷ :

سدجويك : ۵۳۸ .

سقراط : ۲۹۱ ، ۲۸۹ ، ۲۷۰ ، ۲۶۹ ، ۲۴۹ ، ۲۴۶ ، ۱۲۷ ، ۷ :

، ۴۲۳ ، ۴۰۴ ، ۴۰۳ ، ۳۴۱ ، ۳۲۸ ، ۳۱۷ ، ۳۱۲

• ۴۷۲ ، ۴۶۴ — ۴۶۲ ، ۴۵۹ ، ۴۵۵

سکمتوس امبريقوس : ۱۸۶ ، ۱۰۹ — ۱۰۷ ، ۹۸ ، ۹۶ — ۹۳ ، ۸۷ :

• ۳۴۶ ، ۱۸۸

سلسون بن جبړول : ۴۶۵ .

سليان بن داود (النبي) : ۴۴۲ .

— ۵۶۱ —

سبلقیه ————— وس : ۲۷۴ ، ۲۱۷ - ۲۱۴ ، ۲۷ ، ۲۴ ، ۲۳ :

سبز ————— کا : ۲۵۶ :

السروردی : ۴۶۴ ، ۴۶۱ :

سولون ————— : ۲۷۱ :

سینیه ————— : ۲۹۱ :

سیمیاخ : ۲۹۱ :

« ش »

سمیث : ۲۹۴ :

الشهرزوری : ۴۳۲ ، ۴۳۴ ، ۴۳۹ ، ۴۵۱ :

الشهرستانی : ۴۲۸ ، ۴۳۴ ، ۴۳۸ ، ۴۴۰ ، ۴۴۲ ، ۴۴۴ ، ۴۵۱ :

۴۵۴ ، ۴۵۷ ، ۴۵۹ ، ۴۶۰ ، ۴۶۶ ، ۴۶۷ ، ۴۷۰ ، ۴۷۲ - :

۴۷۲ ، ۴۸۴ ، ۴۸۶ ، ۴۸۸ :

شوبهور : ۳۴۴ :

الشیرازی : ۳۸۷ :

شیشرون : ۱۲ ، ۳۳ ، ۳۷ ، ۴۶ ، ۵۹ ، ۸۸ ، ۱۱۱ ، ۲۸۳ :

« ص »

صاعد : ۴۶۳ :

ط

طالین : ۱۲۲ ، ۱۲۴ - ۱۲۶ ، ۱۲۸ ، ۱۳۹ ، ۱۴۱ ، ۱۵۰ :

— ٥٦٢ —

١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ، ١٩٨ ، ٢٤٤ ، ٢٦٨ ،
٢٦٩ ، ٢٧١ — ٢٧٦ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤ ، ٣٠٠ ، ٣٠٩ ،
٣١٠ ، ٣٢٤ ، ٣٣٦ ، ٣٤٨ ، ٣٦٠ — ٤٣٣ ، ٤٣٥ .

« ع »

العلاف (أبو الهنديل) : ٤٦٤ .

« غ »

الغزالي : ٤٨٩ :

« ف »

فنجندشين : ٤٩٣ ، ٤٩٥ ، ٥١٩ — ٥٣٤ ، ٥٤٦ .

فريجة : ٤٩٣ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ .

فلوطرخس : ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٦ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٤ ،

٤٥٦ — ٤٥٨ ، ٤٧٦ — ٤٨١ ، ٤٨٤ — ٤٨٦ .

٤٨٩ .

فورفوريوس : ٢٩٢ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٤٢٧ .

فوق شرودر : ٢٨٨ ، ٥٣٨ .

فيثاغورس : ٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧١ ، ٢٨٦ — ٢٨٩ ، ٢٩١ — ٣١٠ .

٣٢٢ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٤ ، ٤٣٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥٩ ،

٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٧٠ .

فيجل : ٥٠٠ :

فيرجل : ١١٠ .

فيللاوس : ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٤٤٠ .

— ٥٦٣ —

د ق ،

القرطبي (ابن مسرة) : ٤٦٣-٤٦٥ ، ٤٨١ ؛

القزويني الكاتبي (نجم الدين) : ٤٦٠ ؛

القفطلي : ٤٣١ ، ٤٣٩ ، ٤٤٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٣ - ٤٦٥ ، ٤٨٣ ؛

د ك ،

كانت : ٣٣٠ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ؛

كانتور : ٥٣٩ ؛

كويشة : ٢٩٤ ؛

كنسدا : ١٩٢ ؛

السكندي : ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٦٦ ؛

كوتيرا : ٤٩٣ ؛

كورنفورد : ١٧٣ ؛

كولويشس : ٢٤٩ ؛

كيومرث : ٢٠٥ ؛

د ل ،

لانا : ٥٠٨ ؛

لامبسا كوس : ٢٤٩ ؛

لقمان : ٤٦٣ ؛

لوك : ٥٢٢ ، ٤٢٥ ؛

لوقيوس : ٧ ، ٩ - ١٣ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ؛

٢٧ - ٣٢ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ - ٤٠ ، ٤٣ ، ٤٩ ، ٥١ ؛

— ٥٦٤ —

-٧٦، ٧٣، ٧١ - ٦٧، ٦١، ٦٠، ٥٨، ٥٧، ٥٢
٢٠٠-١٩٣، ١٩١، ١٧٠، ١٦٨، ١٣١، ٨٠، ٧٨
-٢٣٧، ٢٣٥ - ٢٣٠، ٢٢٨، ٢٦٦ - ٢٠٤، ٢٠٢
٤٢٠-٤١٨، ٤١٥، ٤١٣، ٤١١، ٤١٠، ٢٥١، ٢٤٥
٤٨٨، ٤٢٥

(٧٣، ٧١)، ٦٨، ٦٣، ٦٢، ٥٧، ٤٦، ١٩، ١٠؛
١٥٤، ١٤٩، ١٤٤، ١٤٢، ١٢٢، ٨٣، ٨٢
٢٠٣، ٢٠٢، ١٠٤، ١٦٥، ١٦٤، ١٥٩-١٥٦
٢٥٦، ٢٦٠، ٢٥٩، ٢٥٤، ٢٥٣، ٢٥١

٢٩٥:

٥٢٢، ٥١٦-٤٩٩، ٤٩٥، ٣٢٧، ٣٢٥:

٢٤٩:

لوكرتيس

ليبسيس

ليبنتز

ليويتوس

« م »

٥٣٧: ماكنجارت

٤٤٩: مايرهوف (ماكس)

٤٨٣، ٤٦٠، ٤٥٩، ٤٥٥، ٤٥٣، ٤٣٩، ٤٣٤: المبرش بن فانتك

٤٧٥: متي بن يولس

٤٤٩: المسودي

٤٨٥، ٤٦٣، ٤٥٩، ٤٥٨، ٤٥١، ٤٣٦، ٤٣٢: المقدسي

٢٠٧، ٢٠٤، ٢٠٠، ١٩٥، ١٦٨، ١٣٣، ٢٠-١٨: مليسوس

٤٥٥، ٤٥٤، ٤٥١، ٤٥٠، ٣٣٣، ٣٣١، ٣٠٩

— ٥٩٥ —

١٩٣ - ١٩١ :	موخوس
٤٤١ :	مودراتس
٥٣٨ :	مور
٤٨٩ :	موسى بن ميمون
٤٨٩ :	مواك
٤٢٤ ، ٢٤٩ :	هيترودرس
٢٩٥ :	ميلو

• • •

٩٦ :	ناقروب
٤٨٧ :	النظسام
٢٥٦ ، ٢٤٨ ، ٢٤٧ ، ٣٢ :	نوسيفاس
٢٤٤ :	نيتشة
٤٤٢ :	نيقوماخوس
٥٠١ :	نيوتن
٢٤٨ ، ٢٤٧ :	نيوكليس

• • •

٣٦٤ :	هادس
٤٦٤ ، ٤٤٧ :	هرمس
٣٦٦ ، ٣٤٣ :	هرمودورس
٣٣٥ ، ٣١٠ ، ٢٨٦ ، ٢٤٨ ، ١٤٥ ، ١٠٥ :	هرزود

— ۵۶۶ —

۰۰۵۳۸، ۵۳۷، ۵۲۰، ۴۹۳ :	هوايتهند
۰ ۵۰۱ :	هونبر
۰ ۱۱۱ :	هورايتوس
۰ ۴۸۷ :	هورقن
۰ ۳۵۰، ۲۷۲، ۲۶۸، ۱۴۵، ۱۴۳، ۸۳، ۱۱ :	هوهرروس
۰ ۴۳۳، ۳۶۷	
۰ ۳۵۰، ۳۴۵ — ۲۴، ۳۴۳، ۳۳۸ :	هويل رايت
۰ ۴۵۶، ۳۴۱ :	هيباسيس
۰ ۳۴۷، ۲۸۱، ۲۸۰ :	هيپوليتوس
۰ ۵۳۹، ۵۳۸، ۳۴۹ :	هيجل
۰ ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۶ — ۱۴۰، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۲ :	هيراقليطس
۰ ۱۸۶، ۱۸۴، ۱۷۵ — ۱۷۳، ۱۶۷، ۱۵۵، ۱۵۳	
۰ ۲۹۷، ۲۹۱، ۲۶۹، ۲۳۷، ۲۲۵، ۱۹۹، ۱۸۸	
۰ ۳۷۴ — ۳۳۴، ۳۱۶ — ۳۱۴، ۳۰۶، ۲۹۸، ۲۹۷	
— ۴۵۹، ۴۱۴، ۴۰۲، ۳۹۳، ۳۸۳، ۳۷۸	
۰ ۴۷۱، ۴۶۳	
۰ ۲۷۵، ۲۷۳، ۲۷۱، ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۵۴، ۲۵۱ :	هيرودوت
۰ ۴۱۲، ۴۰۶، ۳۱۰، ۲۹۷، ۲۹۳، ۲۹۱	
۰ ۲۷۵ :	هيكاتيوس
۰ ۵۲۲ :	هيوم

— ۵۶۷ —

« د »

وورد (چیمس) : ۰۵۲۸

وولت وتمان : ۰۵۲۸

« ی »

یامیلخیوس : ۰۲۹۲

یحیی بن عدی : ۴۵۲، ۴۴۹، ۴۳۱

الیمقوفی : ۴۸۸، ۴۵۳

ینساس : ۰۴۲۴

یوزانیامی : ۰۳۹۲

محتويات الكتاب

مقدمة

١

القسم الاول^(١)

ديمقريطس

حياته ، ومؤلفاته ، وفلسفته

٣	١ — حياته ومؤلفاته
١٥	٢ — النظرية الذرية
٢٥	٣ — طبيعية وحركة الذرات : خلق الأشياء
٤١	٤ — الدوران الكوني السريع : خلق العوالم
٥٥	٥ — عالمنا : الأجسام السماوية والأرض
٦٥	٦ — النفس والإحساس والفكر
٨٥	٧ — الآلهة
٩١	٨ — نظرية المعرفة
١٠٥	٩ — الأخلاق

(١) ترجمة دكتور علي عبد المعطي همد وراجعه دكتور علي سليم

الناشر :

صفحة

القسم الثاني^(١)

الفلاسفة الذريون

وأبيقور

١٣١	*** سوابق النظرية الذرية
١٣٤	١ - فلاسفة مذهب وحدة المادة
١٤٩	٢ - فلاسفة مذهب الكثرة - امباذوقليس
١٥٦	٣ - فلاسفة مذهب الكثرة - أناكساجوراس
١٦٩	٤ - المشاكل الفرعية
١٧٠	أ - العلة الفاعلة
١٧٧	ب - الحواس والمقل
١٨٤	٣ - نظرية المعرفة
١٩١	*** ليوقيبوس
١٩١	١ - حياته وكتابه
١٩٨	٢ - النظرية الذرية
٢٠٧	٣ - الذرات والمكان : خلق الأشياء
٢٢٣	٤ - نشأة الكون : خلق العوالم
٢٣٧	٥ - النفس ، والاحساس ، ونظرية المعرفة
٢٤٣	٦ - خاتمة

(١) ترجمة دكتور محمد هبدي إبراهيم وراجعه دكتور علي سامي النشار.

صفحة	
٢٤٦	*** أبيقور
٢٤٦	حياته وكتابه
٢٥١	الذرات والمكان
٢٥٦	حركة الذرات
٢٥٨	النفس

القسم الثالث^(١)

ديموقريطس
في العالم الاسلاى

٢٦٥	تمهيد
٢٦٧	بدء الفكر اليونانى
٢٦٩	تطور الفلسفة اليونانية
٢٧١	١ - طاليس
٢٧٢	— الماء أصل الأشياء
٢٧٣	— العالم ملى بالآلهة
٢٧٤	٢ - أنكسياندرين
٢٧٤	— حياة أنكسياندرين
٢٧٥	— فلسفة أنكسياندرين
٢٧٧	— العوالم وكيف تظهر

(١) كتب هذا القسم الأستاذ الدكتور على سامى. النشار.

صفحة

٢٧٨	— ظهور الأحياء
٢٨٠	٣ — أنكسبائس
٢٨٠	— الهواء أصل الأشياء
٢٨٦	٤ — الفيشاغورية
٢٩١	٥ — فيثاغورس
٢٩٤	٦ — النظام الفيشاغورى
٢٩٥	— تعاليم فيثاغورس
٢٩٦	— التناسخ
٢٩٦	— الامتناع عن أكل اللحوم: وبعض الأطعمة
٢٩٧	— العلم الفيشاغورى
٣٠٠	٧ — الحساب عند فيثاغورس
٣٠٤	٨ — العدد
٣٠٦	٩ — العالم والنار والانسان
٣٠٩	١٠ — بدء العلم الميتافيزيقى — أكسانوفان
٣١٢	١١ — بارمنيدس
٣١٧	١٢ — زينون
٣٣١	١٣ — ملبسوس
٣٣٤	١٤ — هيراقليطس
٣٤٦	أ — الكلمة
٣٤٨	ب — السيلان العام
٣٥٣	٢ — عمليات الطبيعة

— ٥٧٢ —

صفحة	
٢٥٩	د — الروح الانسانية
٢٦٢	هـ — في النظرة الدينية
٢٦٦	و — الانسان في معاملته للناس
٢٦٨	ز — النسبة والتناقض
٢٧٢	ح — التوافق الخفي
٢٧٤	١٥ — أبنا ذرة ليس
٢٧٤	— المشكلة
٢٧٦	— المذهب
٢٧٦	١ — نظرية الجذور الاربعة
٢٧٧	٢ — المحبة والكراهية أو المحبة والغلبة
٢٨١	٣ — الدورات الاربعة
٢٨٢	٤ — المزج والاختلاط
٢٨٥	٥ — الشبيه يجذب الشبيه
٢٨٦	٦ — الظواهر الكونية
٢٨٧	٧ — المركبات العضوية
٢٩٢	٨ — الدين
٢٩٢	— تعقيب
٢٩٥	١٦ — أنكساغوراس
٢٩٧	— المذهب
٢٩٧	١ — البذور

صفحة	
٤٠٠	٢ — العقل
٤٠٥	٣ — تكوين العالم
٤٠٧	٤ — عالم الاحياء
٤٠٨	٥ — تعرف الاشياء بأضدادها
٤٠٩	— تعقيب
٤١٠	— المدرسة الذرية
٤١٠	— لوقيوس
٤١١	— ديموقريطس
٤١٥	— المذهب
٤١٥	١ — الذرات
٤١٧	٢ — وزن الذرات
٤١٨	٣ — الخلاء
٤٢٠	٤ — نشأة العالم
٤٢١	٥ — النفس
٤٢٢	٦ — الاخلاق
٤٢٤	— تعقيب
٤٢٦	— الفلسفة اليونانية في العالم الاسلامي
٤٢٦	١ — للمدرسة الطبيعية
٤٢٦	— طاليس
٤٣٤	— انكسيمندريس
٤٣٧	— انكسيانس

صفحة	
٤٣٩	٢ — الفقه الشافعية
٤٥٠	٣ — المدرسة الإيلية
٤٥٥	٤ — مدرسة التغير : هرقليطس
٤٦٢	٥ — الطبيعىون المتأخرون
٤٦٢	أ — أبنا ذوقليس
٤٨٢	ب — أبكسساغورامس
٤٨٨	٣ — المدرسة الذرية : لوقيوس وديمقريطس

القسم الرابع^(١)

فكرة الذرة فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة

٤٩٢	مقدمة عامة
-----	------------

الفصل الاول

المونادوفكرة الذرة عند ليبنتز

٤٩٩	— حياة ليبنتز وأهم مؤلفاته
٥٠٢	— الموناد اللبنتزى وصاته بفكرة الذرة
٥٠٣	— الموناد ذرة روحية
٥٠٤	— الموناد أو الذرة الروحية ، ما هى ، وما هى طبيعتها

(١) كتب هذا الجزء الدكتور على عبد المعطى محمد .

صفحة

٥٠٧	— طوائف المونادات أو الذرات الروحية أو الجواهر
٥٠٩	— العالم والطبيعة والانسان ذرات روحية أو مونادات
٥١١	— الذرة الروحية أو الموناد والاستمولوجيا
٥١٢	— الذرات الروحية أو المونادات ، منطق ولاهوت
٥١٥	— الله ذرة روحية
٥١٦	— بين ديموقريطس وليبنز

الفصل الثاني

فكرة الذرة وفلسفة التحليل عند فتجنشتين

٥١٩	— حياة فتجنشتين وأهم مؤلفاته
٥٢١	— معنى التحليل عند فتجنشتين
٥٢٢	— فلسفة التحليل عند فتجنشتين
٥٢٤	١ — تحليل العالم
٥٣٠	٢ — تحليل اللغة
٥٣٠	أ — تحليل القضايا
٥٣١	ب — تحليل القضايا الأولية
٥٣٤	٣ — تحليل الفكر
٥٣٤	— بين ديموقريطس وفتجنشتين

— ٥٧٧ —

صفحة

الفصل الثالث

فكرة الذرة وفلسفة الذرية المنطقية عند رسل

٥٢٧	— حياة رسل وأهم مؤلفاته
٥٤٠	— الذرية المنطقية عند رسل
٥٤٠	— من المثالية إلى الذرية
٥٤٢	— فلسفة الذرية المنطقية
٥٤٦	— الطبيعة مكونة من ذرات
٥٤٦	— بين ديموقريطس ورسل

رقم الإيداع بدار الكتب ٧٠/٢٢٦٠
تم بحمد الله ، طبع هذا الكتاب في
شركة الاسكندرية للطباعة والنشر
١ شارع فنتورا بجوار سيدى عبدالرزاق
تليفون : ٣٥٨٤١

185